THEOLOGISCHES JAHRBUCH

1959

Theologisches Jahrbuch

Herausgegeben

von

Albert Dänhardt

ST. BENNO-VERLAG GMBH LEIPZIG

CLgA

In dem jährlich einmal erscheinenden Theologischen Jahrbuch des St. Benno-Verlages werden Aufsätze aus den einzelnen Sachgebieten der Theologie vorgelegt, die von meist namhaften Vertretern ihres wissenschaftlichen Faches aus dem gesamten deutschen Sprachgebiet geschrieben wurden.

Der Verlag will mit diesem Sammelwerk alle Interessenten über die neuesten Ergebnisse der theologischen Forschung unterrichten. Es ist allgemein freudig begrüßt worden, daß durch dieses Buch der Zugang zu wesentlichen theologischen Fundorten erleichtert worden ist.

Bestellungen erbitten wir über den örtlichen Buchhandel.
Das Theologische Jahrbuch 1958 ist beim Verlag bereits vergriffen.

Inhaltsverzeichnis des Jahrbuches 1959

Vorwort

J. Döpfner, Episkopat und theologische Hochschule

J. Trütsch, Glaube und Erkenntnis

A. Antweiler, Die Funktionen der Theologie in der Kirche

R. Rosmann, Der Römerbrief heute

F. R. Geiselmann, Die Tradition

J. Hoffmann, Die Wandlung der Theologie unter dem Einfluß der Philosophie bei Wilhelm Ockham

A. Hoffmann, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

M. D. Koster, Symbol und Sakrament

M. D. Koster, Die Himmelfahrt Mariens — gleichsam die Vollendung ihrer unbefleckten Empfängnis

K. Rahner, Priesterliche Existenz

F. Böckle, Bestrebungen in der Moraltheologie

St. Pfürtner, Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin

L. Hofmann, Das Amt des Pfarrers

J. Möhler, Eheschließung und Verbindlichkeitswille

A. Dänhardt, Zur rechtshistorischen und rechtsdogmatischen Beurteilung der kanonischen Immunität des Klerus vom Militärdienst

K. Rahner, Zur Theologie der Pfarrei

W. Croce, Die Geschichte der Pfarrei

H. Kahlefeld, Das Leben der Gemeinde nach dem Neuen Testament

J. A. Jungmann, Die Liturgie im Leben der Pfarrei

W. Brauers, Organische Kommunionerziehung

F. X. Arnold, Wort des Heils

L. Hertling, Urkirchenromantik

Chr. Mohrmann, Das Liturgische Latein

J. Gülden, Philipp Neri, Meister des geistlichen Lebens

N. Greitemann, Christliches Selbstbewußtsein in Afrikas Klerus

O. B. Roegele, Römischer Zentralismus und kirchliche Gegenwart

Th. Sartory, Das theologische Gespräch in der Una Sancta

O. Karrer, Hat die „Wiedervereinigung" Aussicht?

402 Seiten, Format 16,5 x 23 cm, Ganzleinen mit Zellophan-Umschlag, DM 8,35

Inhaltsverzeichnis des Jahrbuches 1960

Vorwort

O. Spülbeck, Kausalität und Atomphysik

K. H. Schelkle, Heilige Schrift und Gottes Wort

H. Schlier, Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testamentes

R. Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese

W. Trilling, Die Täufertradition bei Matthäus

J. Blinzler, Zum Problem der Brüder des Herrn

F. Sauer, Die Friedensbotschaft der Bibel

K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung

J. Betz, Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus

K. Hardt, Die unsichtbare Regierung der Kirche

H. Bacht, Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma

J. B. Bauer, Monstra te esse matrem, Virgo singularis

A. Dänhardt, Klerus und Militärdienst

J. Gülden, Religiöse und liturgische Erneuerung bei Johannes Chrysostomus und Augustinus

B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche

P. Nordhues, Die dogmatischen Grundlagen und die Grundprinzipien der Pastoraltheologie des Oratorianers Louis de Thomassin

Ch. Moeller, Die liturgische Erneuerung des Bußsakramentes

J. Wagner, Drei römische Dokumente

J. S. van Waesberghe, Das gegenwärtige Geschichtsbild vom Gregorianischen Choral

J. Goldbrunner, Zur Methodik des modernen Religionsunterrichts

R. Leiber, Pius XII †

R. Adamski, Johann Michael Sailer

H. Hoffmann, Berliner Bischöfe

J. Lortz, Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht

E. Stakemeier, Ökumenische Bewegung und Probleme der evangelischen Theologie

G. Hoffmann, Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem und Verheißung

550 Seiten, Format 16,5 x 23 cm, Ganzleinen mit Zellophan-Umschlag, DM 10,75

III-18-177 Ag 491-13-59-DDR 1252-59

Theologisches Jahrbuch

Herausgegeben

von

Albert Dänhardt

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ST. BENNO-VERLAG GMBH LEIPZIG

CLgA

EX
1/51.2
AIT18
1959

Kirchliche Druckerlaubnis:
Bautzen, den 3. September 1958, Dr. Hötzel, Generalvikar

INHALT

Vorwort 7

J. Döpfner, Episkopat und theologische Hochschule 9

J. Trütsch, Glaube und Erkenntnis 12

A. Antweiler, Die Funktion der Theologie in der Kirche 35

R. Rosmann, Der Römerbrief heute 48

J. R. Geiselmann, Die Tradition 57

F. Hoffmann, Die Wandlung der Theologie unter dem Einfluß der Philosophie bei Wilhelm Ockham 95

A. Hoffmann, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche 105

M. D. Koster, Symbol und Sakrament 114

M. D. Koster, Die Himmelfahrt Mariens – gleichsam die Vollendung ihrer unbefleckten Empfängnis 133

K. Rahner, Priesterliche Existenz 148

F. Böckle, Bestrebungen in der Moraltheologie 168

St. Pfürtner, Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin 189

L. Hofmann, Das Amt des Pfarrers 210

J. Möhler, Eheschließung und Verbindlichkeitswille 218

A. Dänhardt, Zur rechtshistorischen und rechtsdogmatischen Beurteilung der kanonischen Immunität des Klerus vom Militärdienst 232

K. Rahner, Zur Theologie der Pfarrei 250

W. Croce, Die Geschichte der Pfarrei 258

H. Kahlefeld, Das Leben der Gemeinde nach dem Neuen Testament . . . 266

J. A. Jungmann, Die Liturgie im Leben der Pfarrei 283

W. Brauers, Organische Kommunionerziehung 288

F. X. Arnold, Wort des Heils 297

L. Hertling, Urkirchenromantik 309

Chr. Mohrmann, Das Liturgische Latein 316

J. Gülden, Philipp Neri, Meister des geistlichen Lebens 336

N. Greitemann, Christliches Selbstbewußtsein in Afrikas Klerus 345

O. B. Roegele, Römischer Zentralismus und kirchliche Gegenwart 353

Th. Sartory, Das theologische Gespräch in der Una Sancta 365

O. Karrer, Hat die „Wiedervereinigung" Aussicht? 387

328239

VORWORT

Aus den Zuschriften, die uns nach dem Erscheinen des Theologischen Jahrbuches zugegangen sind, war zu ersehen, daß mit der Herausgabe dieses Buches einem wirklichen Bedürfnis entsprochen worden war. Wünsche auf Änderung der Anlage des Jahrbuches sind uns nicht geäußert worden. Wir legen deshalb hiermit wieder ein Sammelwerk vor, das ähnlich wie das letzte Jahrbuch Aufsätze zu einzelnen Sachgebieten der Theologie enthält. Den Autoren und Verlagen, die uns die Herausgabe dieser Arbeiten ermöglicht haben, danken wir aufrichtig für ihr freundliches Entgegenkommen.

Dr. Dänhardt

Leipzig, am 30. Juli 1958

EPISKOPAT UND THEOLOGISCHE HOCHSCHULE

Von Julius Döpfner

Der nachstehende Beitrag ist die Wiedergabe einer Ansprache, die am 15. November 1957 in der Albertus-Magnus-Festakademie des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar zu Erfurt gehalten wurde.

In diese festliche Stunde darf ich für meine hochwürdigsten Mitbrüder, die Bischöfe und Bischöflichen Kommissare der Jurisdiktionsgebiete der DDR, einen guten Gruß bringen. Wir sind eng mit dem Phil.-Theol. Studium Erfurt verbunden; denn hier werden unsere künftigen Mitarbeiter für die Seelsorge ausgebildet. Die Hirten der Kirche tragen die letzte Verantwortung für diese Hochschule. Daß uns diese Verantwortung durch das Professoren-Kollegium in so treuem, wahrhaft gesegnetem Dienst am Wort erleichtert wird, dafür danken wir heute von ganzem Herzen. Doch in einer solchen Stunde, wo der Bericht über die Arbeit des vergangenen Jahres gegeben wurde, wo in der Rektoratsrede eine Kostprobe der wissenschaftlichen Arbeit vor uns erstand, da mag die wesentliche Beziehung zwischen den Hirten der Kirche und der Ausbildungsstätte der Theologen uns neu und lebendig bewußt werden.
Ich darf meine Überlegungen in zwei Fragen fassen: Was erwarten wir, die Hirten der Kirche, von dieser Hochschule? Welche Folgerungen ergeben sich daraus für das Studium?

1. *Wir erwarten heilige Priester.* Diese Erwartung liegt bereits in der Natur der priesterlichen Sendung. Die, welche die Gnade des Herrn spenden und das Wort Christi verkünden, müssen zuerst selbst dem Herrn ganz gehören. Gerade heute ist die Heiligkeit des Priesters doppelt notwendig in einer Welt des Abfalls von Gott und der Gottesablehnung. So erwarten wir also – um es mit einem Paulinischen Wort zu sagen – Männer der Liebe, der Agape. Wir denken etwa an das Wort aus dem 1. Korintherbrief: „Wenn ich die Gabe eingegebener Rede hätte und alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis, wenn ich allen Glauben besäße, um Berge zu versetzen, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts" (1 Kor 13, 2). Bildet nicht dieser Satz eine einzigartige Schilderung des charismatischen Theologen, wie ihn die Lehrer dieser Schule als gnadenhaft geschenkten Bestfall wünschen möchten? Und doch sagt der Apostel: „Hätte ich aber die Liebe nicht, wäre ich nichts." Dabei wird vom hl. Paulus Erkenntnis und Liebe keineswegs gegeneinander gesetzt. Denken wir etwa an den Satz aus der Lesung des letzten Sonntags: „Eure Liebe möge immer mehr wachsen an Erkenntnis und jeglicher Einsicht" (Phil. 1, 9). Zur Liebe – anders gesagt – zur Heiligkeit gehört stets die Erkenntnis, die aus dem Glauben wächst und zur Liebe führt.

Ziehen wir also keine falschen Folgerungen. Es geht nicht an, die theologische Erkenntnis im Namen der Liebe abzulehnen; wir sollen sie vielmehr aus dem Geist der Liebe durchdringen. Gewiß bleibt das letzte Ziel der Unterweisung die Liebe (vgl. 1 Tim 1, 5), doch gilt das nicht in kurzschlüssiger Nutzanwendung für jede Stufe, für jede Stunde der theologischen Arbeit. Wenn wir die Belastung des anstrengenden Studiums und die geistige Entwicklung des jungen Theologen bedenken, verstehen wir den Satz des klugen hl. Ignatius von Loyola in einem Brief an den Rektor von Coimbra: „Das Studium erfordert den ganzen Menschen, und man könnte sich ihm nicht ganz hingeben, wenn man lange Zeit auf das Gebet verwenden wollte" (1. 6. 1551, Rahner „Geistliche Briefe", S. 205).

So sehen Sie nüchtern die Gefahr einer leeren, unfruchtbaren Erkenntnis! Ringen und beten Sie um die Liebe, die das Studium beseelt, aber weichen Sie nicht dem nüchternen, ernsten Studium aus und harren Sie geduldig aus auf den Wüstenwegen, die der Herr Sie zum Priestertum führt!

2. *Wir erwarten erleuchtete Seelsorger.* Für diese zweite Überlegung gehen wir vom Epheserbrief 4, 10–12 aus: „Und so gab er die einen als Apostel, die anderen als Propheten, wieder andere als Evangelisten, als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für das Werk des Dienstes zu bereiten: Zum *Aufbau des Leibes Christi.*" Auch hier wirken wieder Wahrheit und Liebe zusammen. In Vers 16 sagt der Apostel: „So wirkt er (Christus) das Wachstum des Leibes zu seinem Aufbau in der Liebe". Und zuvor wurde in Vers 13 als Ziel dieses Wirkens genannt: „Bis wir zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen!"

Von dieser zentralen Aufgabe der Auferbauung des Leibes Christi, die das letzte Ziel aller Seelsorge ist, fällt Licht auf alle Fächer des Studiums. Wer mitwirken will am Aufbau des Leibes Christi, muß um das Wirken Gottes in der Welt wissen. Hier hat die Beschäftigung mit dem Alten Testament, dem Neuen Testament und der Kirchengeschichte ihren Platz. Die Aufbaukräfte dieses heiligen Herrenleibes sind Wort und Sakrament. Diese aber werden in allen Höhen und Weiten durchforscht in der Dogmatik. Dem rechten Seinsverständnis der Glieder aber dienen Philosophie und fundamental-theologische Betrachtung. Wie aber die Glieder in Christus leben und aus der Gnade Christi fallen können, wird in der Moraltheologie bedacht. Dem unmittelbaren seelsorglichen Dienst an den Gliedern des Leibes Christi schenken die pastoral-theologischen Fächer Einsicht und Beratung.

So ist die Seelsorge in solch umfassendem Sinn die Mitte und der starke Antrieb für Lehrende und Lernende an unserer Theologischen Hochschule. Doch auch hier dürfen wir keinen Kurzschluß vornehmen, als ob das ganze Studium unmittelbar der seelsorglichen Praxis dienen müßte. Hüten Sie sich vor jedem theo-

logischen Utilitarismus! Eine zweckfreie theologische Bildung widerspricht keineswegs dieser seelsorglichen Ausrichtung der Vorbereitungsjahre. Hier werden von innen her Formkräfte gebildet, die gewiß nur mittelbar, aber doch wesentlich der Seelsorge dienen.

3. *Wir erwarten echte Theologen.* Das folgt von selbst aus den eben geäußerten Gedanken. Unsere Zeit mit ihrer großen missionarischen Aufgabe, mit ihren weittragenden geistigen Auseinandersetzungen fordert Priester, die eine gründliche theologische Schulung haben.

Diese Verpflichtung, echte Theologen zu werden, stellt allen Hörern unseres Erfurter Studiums eine große Aufgabe. Jeder muß sich nach seiner besten Möglichkeit um ein solides Breitenwissen in den theologischen Fächern bemühen. Noch wichtiger ist eine sichere theologische Denkhaltung. Sie sollen sich ein geschultes Gespür erwerben für die Aufbauprinzipien der Theologie, wie etwa Schrift und Tradition, Lehramt und theologisches Forschen, Philosophie und Theologie, Beharrung und Fortschritt zueinander stehen.

Ihnen allen möchte ich eine echte Lieblingsbeschäftigung wünschen als Erweis der Leidenschaft für lebendige Erkenntnis aus dem Glauben. Beschäftigung mit Theologie soll Ihnen Lebenshaltung werden. Darum muß das Studium der Vorbereitungsjahre innerlich ausgerichtet sein auf theologische Fortbildung in den Jahren des priesterlichen Wirkens. Die Seminarzeit muß Ihnen eben mehr sein als nur eine Fahrschule zur Erlernung von seelsorglichen Handgriffen, vielmehr eine Zeit der Einführung und Einübung in wahrhaft theologisches Denken.

Für einige aus Ihrer Mitte möchte ich noch eine besondere Erwartung aussprechen: Es ist unerläßlich, daß manche von Ihnen, denen der Herr die Begabung geschenkt hat, weiterstudieren. Wir brauchen für Spezialaufgaben der Seelsorge und vor allem für die theologische Forschung und Unterweisung Priester, die eine gründlichere, eingehendere Ausbildung erfahren. Dieses Sonderstudium, das etwa auf die Promotion in einem Fachgebiet zielt, soll von jenen, die dazu gerufen werden, in demütiger Bereitschaft übernommen werden und steht gleichwertig neben anderen Diensten in der Kirche.

Alle diese Überlegungen finden ein herrliches Vorbild und einen guten Fürsprecher in St. Albertus, dem Patron unseres Phil.-Theol. Studiums. Er war ein großer Heiliger, ein vielseitiger Seelsorger und umfassender Theologe.

GLAUBE UND ERKENNTNIS

Von Josef Trütsch

Glaube als die subjektive, von der Gnade ermöglichte Aneignung der objektiv gegebenen Offenbarung will *auch* Erkenntnis sein, will zur Einheit mit dem übrigen menschlichen Erkennen zusammenwachsen. Wenn er sich auch in ein von außen und von unten aufgezwungenes Gesetz nicht fügen will, so kann er doch nicht getrennt neben dem natürlichen Wissen ein Sonderdasein führen. Es gibt keine „doppelte Wahrheit". Darum trifft sich in unserem Thema so vieles: empirische Psychologie, philosophische Erkenntniskritik und Erkenntnismetaphysik einerseits, Theologie der Gnade und der Tugenden, der gnadenhaften Leuchtkraft und des gnadenhaften Antriebs von oben, des Beitrags der natürlichen Erkenntnis- und Wirkkräfte von unten im naturüberlegenen Geschäft anderseits. Eschweiler hat recht gesehen, wenn er schreibt: „Je mehr sich . . . das neuzeitliche Denken überhaupt ins Standpunktliche und Fachwissenschaftliche zerteilt hat, um so vordringlicher ist die Frage nach dem allgemeinen Wesen der Erkenntnis empfunden worden. Und im Zuge dieser neuzeitlichen Entwicklung ist auch die erkenntnistheoretische Seite des einen theologischen Grundproblems ‚Natur und Gnade' – und das ist die Glaubenstheorie – auffällig in den Vordergrund getreten. Auf die Beantwortung der Katechismusfrage: Was heißt Glauben im christlichen Sinne? zielt das tiefste Suchen der neueren Theologie, soweit sie mehr ist als reine Historie und pastorale Technik. An der Art, wie ein Theologe das Wesen des göttlichen Glaubens zu deuten versucht, läßt sich auch die Eigenart und die geschichtliche Bedingtheit seiner Theologie am klarsten erkennen."[1]

Mit seiner zentralen Stellung ist eine gewisse Uferlosigkeit des Themas gegeben. Auch nach Ausscheiden aller bloß religionspädagogischen Fragen und bei Konzentration auf jene, die sich aus der Mitte der Theologie stellen, läßt sich auf diesem schmalen Raum das Thema nicht erschöpfend behandeln. Doch hoffen wir, die wirklich grundlegenden theologischen Entwicklungstendenzen heute sichtbar machen zu können.

Man hat schon von einem gewissen Mißbehagen gesprochen, das der Glaubende den Glaubenstheorien gegenüber empfindet, die sich auf Grund einer etwas verengten Schultradition anbieten[2]. Gewisse scholastische Diskussionen, die sich unverhältnismäßig breit machen, scheinen den Blick auf das Wesentliche und die

1) *K. Eschweiler*, Die zwei Wege der neuen Theologie. Augsburg 1926, S. 26 f.

2) Vgl. *F. Taymans* SJ, Les énigmes de l'acte de foi. NouvRevTh 76 (1954) (113–133) 113 f.: „malaise du croyant à l'intérieur de sa foi".

Aufgeschlossenheit für die wichtigen Fragen, welche die moralischen und religiösen Strömungen unserer Zeit an uns stellen, oft mehr zu hemmen als zu fördern. Den Gründen dieses Mißbehagens im Blick auf die „traditionelle" Glaubensanalyse und Glaubensapologetik nachzuspüren, muß ein erstes Anliegen sein. Erst dann kann der Beitrag zur Überwindung, den heutiges theologisches Arbeiten beisteuert, recht abgeschätzt werden. Erfreulicherweise hat das heute im deutschen Sprachgebiet gültige Apologetiklehrbuch von Lang[3] die meisten „Gründe des Mißbehagens", von denen im Folgenden die Rede ist, bereits aus dem Wege geräumt.

Gründe des Mißbehagens gegenüber der sog. „traditionellen" Lehre vom Glauben

Tradition ist in der Theologie etwas Heiliges – mit Recht! Doch können in der Schultheologie Zeiten kommen, in denen sich der Blick verengt. Es wird nichts Wesentliches geleugnet oder unterschlagen, aber man hat vielleicht jenen Brennpunkt verfehlt, in dem sich die disparaten, sich stoßenden Wahrheiten treffen, von dem aus sie in ihrer tiefen Einheit und Harmonie in den Blick kommen. Dieses Schicksal scheint die theologische Lehre vom Glauben im letzten Jahrhundert getroffen zu haben, weil schon in der Aufklärungs-, ja in der Reformations- und Gegenreformationszeit die Weichen falsch gestellt wurden, nicht in der kirchlichen Lehre, aber in ihrer den Zeitbedürfnissen und Zeitvorurteilen sich anpassenden theologischen Darstellung. Die Glaubenslehre ist für solches Mißgeschick besonders anfällig, da sie in ihrem apologetischen Teil als barmherziger Samaritan sich zu den Wunden der Zeit niederzubeugen hat. Das kann den Blick befangen machen, so daß er den großen Zusammenhang verliert und auch seine eigene Tiefe nicht mehr findet. Und da schultraditionell der Eingang in die Theologie über die *Apologetik* führt, kann diese Erstorientierung eine Belastung für das Spätere bleiben, wie ein Geburtsfehler fürs ganze Leben. Wie stellt sich nun der Glaube im Blickwinkel der üblichen, die Schulbücher bestimmenden Apologetik dar?

Wenn wir dies im Folgenden kurz skizzieren, wird man uns von einer gewissen schematischen Simplifizierung nicht freisprechen können; denn selbstverständlich hat man sich immer wieder redlich bemüht, differenzierter zu sprechen, die an den Rand gedrückten Wahrheiten in Korollarien und Scholien wieder korrigierend zu verzeichnen. Dies alles konnte nicht hindern, daß der Gesamteindruck auf den durchschnittlichen Theologen dem entsprechen dürfte, was wir nun umschreiben wollen.

Apologetik schließt an die Philosophie an. In ihr wurde durch das Licht der Vernunft erwiesen, daß es einen Gott gibt, der allmächtig, allwissend, allhei-

3) Siehe unter „Literatur in Auswahl": A. Lang.

lig ... und somit auch wahrhaftig ist, wenn er zum Menschen sprechen, sich offenbaren will. Ferner wurde philosophisch die Pflicht zur Gottesverehrung, zur Religion, innerer und äußerer, individueller und sozialer dargetan; in ihr ist nun auch die Pflicht enthalten, dem religiös verehrten Urheber des Alls Glaubensgehorsam zu leisten, *wenn* er sich offenbaren will. – Wenn! – Hier setzt nun die Fundamentaltheologie ein: Kann Gott zu uns sprechen, ist seine Offenbarung gar notwendig? – Als Antwort wird die Möglichkeit (oder doch die Nicht-Unmöglichkeit) der Offenbarung erwiesen, ferner ihre moralische Notwendigkeit „pro praesenti statu". – Können wir eine solche Offenbarung auch als solche erkennen, sie von Pseudo-Offenbarungen unterscheiden? – Ja, durch Zeichen, mit denen Gott (und nur er) sie ausstatten kann und muß, Zeichen, unter denen vornehmlich die physischen Wunder und die Weissagungen genannt werden.
Dies alles wurde „rationali lumine" erschlossen. Dasselbe Licht soll nun auch die Frage entscheiden, ob Gott *tatsächlich* und für alle Menschen gesprochen habe. Und die Antwort lautet: Ja, in Jesus Christus, der sich als der der Menschheit gesandte Bote Gottes ausgewiesen hat durch seine Person, seine Wunder, besonders die Auferstehung, der eine Kirche stiftete für alle Menschen, die heute in der mit dem römischen Papst vereinten Gemeinschaft, der römisch-katholischen Kirche, weiterlebt. Somit ist das, was Christus durch die Kirche zu uns spricht, wahr und anzunehmen. Die Wahrheiten, in die wir keinen Einblick haben, deren „innere Evidenz" uns fehlt, sind doch, wenn sie uns von der katholischen Kirche zu glauben vorgestellt werden, „rationabiliter credibiles et credendae". Die tatsächliche Zustimmung sei aber dann doch frei und von der Gnade getragen. Aber bis hierher kam man – wenigstens grundsätzlich – ohne die „libertas fidei" und ohne die „gratia fidei", ohne das „lumen fidei" aus.

Die Verfasser der Schulbücher werden mit Recht auf diese und jene Ungenauigkeit hinweisen können: etwa, daß man der Apologetik nicht den Erweis des „factum revelationis" zutraue, sondern nur der „credibilitas", evtl. auch der „credenditas",[4] oder daß man faktisch dem guten Willen und der Gnade im konkreten Menschen eine meist notwendige Rolle zuerteile[5]. Mit dem meisten Recht können sich wohl die Anhänger der thomistischen Auffassung im Gefolge von Gardeil und Garrigou-Lagrange darauf berufen, daß sie sich gegen ein in den Glauben „Hinüberphilosophieren" verwahren, daß sie die Apologetik eindeutig in die Theologie hineinstellen und sie als deren „pars defensiva" auffassen, die unter Führung des Glaubens, freilich mit philosophischen Mitteln, dem Licht der Vernunft, arbeitet[6]. – Das sei alles nicht in Abrede gestellt. Und doch: der allgemeine Eindruck, den man trotz aller feineren Unterscheidungen und

4) Vgl. etwa *Lercher-Schlagenhaufen* SJ, Institutiones Theologiae Dogmaticae I. Innsbruck 1939, S. 37 ff.
5) Vgl. etwa *R. Garrigou-Lagrange* OP, De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita I. Rom ^{4}1945, S. 497 ff.; *S. Tromp* SJ, De Revelatione christiana. Rom ^{4}1937, S. 145 (c. und d.).
6) Vgl. *R. Garrigou-Lagrange*, a. a. O., S. 38 ff.; *J. Brinktrine*, Offenbarung und Kirche I. Paderborn ^{2}1947, S. 22 ff.

besorgten Korrekturen aus dem Studium der Schulfundamentaltheologie mitnimmt, dürfte nicht verzeichnet sein.

Was kann uns an der davon geprägten Auffassung des Glaubens nicht gefallen?

1. Glauben wird so in erster Linie gesehen als ein Fürwahrhalten von *Sätzen*, die nun einmal nur auf dem Umweg über eine offenbarende Person mit Gewißheit erkannt werden können[7]. Das „etwas Glauben" beansprucht die Aufmerksamkeit so, daß das „jemandem Glauben" in den Hintergrund tritt. So gesehen, ist Glauben ein sehr abkünftiges, zweitrangiges Erkennen des Gegenstandes, und der Grund für die Minderbewertung ist, daß – leider – eine Erkenntnis der bezeugenden Person dazwischentreten muß, weil das Objekt – entgegen dem, was man von ihm wünschen möchte – nicht aus sich einsichtig ist.

Damit ist noch etwas anderes gegeben: da das Glauben als ein „etwas Glauben" erst *nach* der Erkenntnis der bezeugenden Person sinnvoll möglich ist, wird das Personenerkennen – in unserem Fall des bezeugenden Gottes – *vor* die Glaubenserkenntnis gerückt, in die „praeambula fidei" hinein. Um das Gesagte, Bezeugte *glauben* zu können, muß ich ja erst *wissen*, daß Gott dafür einsteht (factum testificationis) und daß dieser bezeugende, Glauben fordernde Gott zuverlässig ist, d. h. daß er „weder irren noch in die Irre führen kann"[8].

2. Die *Art und Weise* nun, wie in den Glaubenspräambeln das Wissen um die Person des bezeugenden Gottes geleistet wird, ist ein weiterer Grund des Mißbehagens. Die Erkenntnis des persönlichen Gottes wird unter das Richtmaß eines Wissensideals gestellt, das sich in den letzten Jahrhunderten seit Descartes immer mehr verengt hat. Man wollte hinter seiner kritischen Forschung der „idée claire et distincte" nicht zurückstehen. Die Beweisführung wird um so besser, je mehr sie sich der mathematischen nähert; man blickt neidvoll auf eine Metaphysik „more geometrio demonstrata" (Spinoza). Nachdem nun Kant diese Art Metaphysik endgültig zerstört hat, steht so gebaute vernünftige Gotteserkenntnis auch in der Not des kantischen Angriffs, dem auch jener nicht entgeht, der im Glauben an die positiv-empirischen Wissenschaften um einen „physikalischen" Gottesbeweis sich bemüht, etwa im Sinne des Entropiebeweises – es sei denn, er gäbe sich mit einem Gott als erstem Glied eines Weltprozesses zufrieden, der nicht mehr wirklich transzendiert, also kein Gott, sondern nur ein Götze sein kann.
Und selbst wenn er mit einer thomistischen Renaissance sich hinter Descartes zurück zur gesunden Tradition der klassischen Metaphysik heimfand[9], die ihm

7) Vgl. etwa die Art, wie *E. Seiterich*, Glaubwürdigkeitserkenntnis, Heidelberg 1948, S. 18 ff., die „erkenntnistheoretischen Vorbegriffe" klärt.

8) *Denz.* 1789.

9) Vgl. den zusammenfassenden Überblick und Rechenschaftsbericht über die diesbezüglichen Bemühungen in der Neuscholastik der letzten fünfzig Jahre: *G. Scheltens*, La preuve de l'existence de Dieu dans la philosophie néoscolastique, sa méthode – sa structure. Franciscan Studies 14 (1954) 293–309.

das „ipsum esse imparticipatum" in seiner wahren Transzendenz über alle „entia" erschließt, stößt ihn die der Fundamentaltheologie gestellte Aufgabe geradezu wieder in die kategoriale Welt zurück: es handelt sich ja nicht nur darum zu erweisen, daß Gott als Zeuge zuverlässig ist, *wenn* er spricht, sondern daß er dort, damals, in jenem historisch lokalisierbaren Boten gesprochen hat, im historischen Jesus von Nazareth; es geht nicht nur darum, Gott als die schöpferisch-transzendierende Ursache aller Dinge aufzuzeigen, sondern daß er sich im historischen Wunder, etwa der Auferstehung Christi, unter die „kategorialen" Ursachen gemischt hat[10]. Wir finden uns „in materia variabili et contingenti", von der Thomas sagt, daß in ihr „non . . . potest esse tanta certitudo . . . sicut in materia necessaria"[11]. Und doch ist im Glauben die Gewißheit um das, was damals „unter Pontius Pilatus" geschah, sehr wesentlich. Können wir sie also in dieser Weise abwerten lassen?

Und – nehmen uns diese Überlegungen schon persönlich und religiös in Anspruch? „Die menschlich-religiöse Bedeutung fällt einem Gottesbeweis nicht schon aus seiner metaphysisch-logischen Bedeutung zu, sondern allererst aus einer vorgegebenen ursprünglich religiösen Erfahrung oder, mit Anselm zu reden, aus der Glaubenserfahrung. Diese muß unsere wissenschaftliche Gotteserkenntnis umgreifen, sie unter- und überbauen, sollen die Gottesbeweise nicht nur ihr logisches, sondern auch ihr menschliches Gewicht haben"[12]. Zum „primus motor immobilis" und zum „ipsum esse subsistens" beten wir nicht – es sei denn, wir seien anderswoher schon in die religiöse Haltung geführt, in der der „erste Beweger" und das „in sich ständige Sein" für uns Bedeutung gewonnen haben. Wenn dies schon von der Gotteserkenntnis gilt, wieviel mehr vom Erweis der historischen Offenbarung: warum haben wir – vom Standpunkt des geschilderten Wissens- und Weisheitideals her gesehen – überhaupt ein solches Interesse an dem, was einmal vor zweitausend Jahren in einem Winkel des römischen Imperiums geschehen ist? Müßten wir nicht mit Jaspers die „Achsenzeit" der Weltgeschichte[13] anders ansetzen, als wir es mit unserer christlichen Zeitrechnung tun? Eine Option für den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" gegen den „Gott der Philosophen" (Pascal) läßt sich von so gewähltem Standpunkt aus eigentlich nicht mehr rechtfertigen.

Das Vorgehen der Apologetik verkennt – so empfinden wir – den unableitbaren Eigenwert der Personerkenntnis, wenn sie diese in ein so unangemessenes Schema preßt, wenn sie meint, das Lebendige zerstören zu müssen, um es erkenntnismäßig zu bewältigen, und verfehlt das Wesen des Historischen und Einmaligen.

10) Vgl. *K. Rahner,* in: Über die Schriftinspiration. ZKathTh 78 (1956) (137–168) 141.
11) „Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente" (In Ethic., L. I, lect. 3).
12) *G. Söhngen,* Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht bes. von Anselms ontologischem Argument her, in: Die Einheit in der Theologie. München 1952, (S. 140–160) S. 155.
13) Vgl. *K. Jaspers,* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich 1949, S. 18–43.

3. Wo bleibt die *Freiheit* des Glaubens?[14] Diese hat im Selbstverständnis des Glaubens einen ebenso unbestittenen Platz wie die Vernünftigkeit. Vernünftigkeit, in der geschilderten Weise aufgefaßt, scheint Freiheit auszuschließen. Diese Verlegenheit ist in den verschiedenen Rettungsversuchen nur schlecht verhüllt. Man wirft einen Graben auf zwischen dem Glaubwürdigkeitsurteil, das an sich und im „Idealfall" auf evidenter Einsicht beruhen und damit notwendig sein könne, und der Glaubenszustimmung, die frei sei, wobei die Freiheit teils aus der Inevidenz des Glaubensobjekts, der geglaubten Wahrheit, teils aus der „kindlichen Ehrerbietung", mit welcher der Heilsglaube Gott die gehorsame Zustimmung schenke (Billot)[15], erklärt wird. In diesem zweiten Fall unterscheidet man von der freien „fides theologica" eine grundsätzlich evidente (evidentia attestantis) „fides scientifica", die auf der Einsicht in den Syllogismus beruhe: „Was Gott geoffenbart hat, ist wahr. Nun aber hat Gott seine Dreipersönlichkeit geoffenbart. Also ist Gott dreipersönlich." – Überzeugt diese Konstruktion einer vorgelagerten „fides scientifica"? – Und wenn wir zur ersteren Erklärung Zuflucht nehmen: hebt die Inevidenz des geglaubten Gegenstandes die notwendige Folgerichtigkeit der so erwirkten Zustimmung auf? Dabei stellen oft dieselben Autoren in Abrede, daß die Glaubwürdigkeitserkenntnis der geschichtlichen Offenbarung frei sei, obwohl doch auch sie nur durch einen historischen Zeugenbeweis zustande kommt[16].

Oder soll der Glaube etwa deswegen frei sein, weil er in der Festigkeit der Zustimmung über das hinausgeht, was vernünftigerweise zulässig wäre? „Es ist . . . gar nicht einzusehen, wie und warum ein Wille gut sein sollte, wenn er über das, was objektiv berechtigt ist, hinausging."[17]

Es bleibt kein Ausweg: wenn man das Erkenntnisideal dort am besten erfüllt sieht, wo es keine Freiheit gibt, lebt Freiheit nur auf Kosten der Gewißheit, Gewißheit nur auf Kosten der Freiheit. Der übernatürliche Glaube versteht sich aber zugleich als freiestes und als gewissestes Erkennen. Dann muß aber die sog. „traditionelle" Lehre vom Glauben im Ansatz verfehlt sein.

4. Wo bleibt in dieser Glaubensauffassung die *Gnade?* Sie ist gewiß nicht vergessen. Aber welche Aufgabe hat sie in diesem Rahmen noch zu erfüllen? Im Glauben als einer übernatürlichen Tugend muß doch dem begnadenden Gott die Initiative zuerkannt werden. Wird nun in der dargelegten Glaubenslehre nicht so vieles dem Gnadeneinfluß entzogen, wenigstens grundsätzlich, de iure? Man glaubt dies sogar der Vernünftigkeit des Glaubens schuldig zu sein. Das muß

14) Zum Folgenden vgl. *S. Harent,* Art. „Foi", in: DictThCath VI. Paris 1947, 406–435: „systèmes sur la liberté de la foi".
15) Vgl. *R. Aubert,* Le problème de l'acte de foi. Löwen ²1950, S. 241–255.
16) Ebd., S. 776.
17) *A. Brunner,* Glaube und Erkenntnis. München 1951, S. 179.

doch den Eindruck erwecken, daß die Gnade äußerlich angehängt bleibt. Den „Extrinsezismus" von Natur und Gnade verträgt man heute ja auch sonst schlecht. Wir meinen, dies sei ein gesunder Zug neuzeitlicher Theologie, die nach Ganzheit strebt.

Gewiß werden der Gnade vielfache „ergänzende Funktionen" (suppléances) eingeräumt. Gnade hat z. B. ein ungenügendes Erfassen der Glaubwürdigkeitsgründe zu sanieren[18]; nur kommt einem da manchmal vor, man traue der Gnade zu, daß sie vom „Sehen" dispensiere, anstatt zum „Sehen" (der Glaubwürdigkeit) hinzuführen, es zu ermöglichen[19]. In ähnlicher Weise läßt man den Willen ersetzen, was der Einsicht mangelt. Die Gnade darf vieles „ersetzen", was im konkreten Fall die natürlichen Kräfte „leider" nicht vollkommen genug leisten, obwohl sie es grundsätzlich leisten könnten, aber das erträumte Ideal, das „leider" nicht rein durchzuführende, wird in einer „Glaubwürdigkeitserkenntnis zum Gebrauch der Theologen und der Dämonen" gesehen, um ein geistreich sarkastisches Wort Bernard de Saillys[20] zu gebrauchen.

So mag diese – gewiß wenig differenzierte, aber doch nicht verfälschende – Übersicht über die Glaubensproblematik, wie sie sich aus der Schulbuchtheologie ergibt, uns hellhörig machen für die verschiedenen Versuche der neueren Theologie, hauptsächlich der letzten fünfzig Jahre, und uns deren jeweilige Teilaufgabe am Neubau der Glaubenstheologie richtiger einschätzen lassen. Wir meinen, das Ideal, das sich uns abzeichnen darf, ist das einer Lehre, in der die verschiedenen am Glauben beteiligten Faktoren nicht der eine auf Kosten des andern gegeneinander ausbalanciert werden; denn der Glaube ist doch nach der Lehre der Kirche zugleich übernatürlich und frei und vernünftig gewiß, und zwar so, daß diese verschiedenen Eigenschaften sich nicht etwa gegenseitig ausschließen, sondern im Gegenteil sich gegenseitig einschließen und fordern.

Beitrag der zeitgenössischen Theologie zur Überwindung

„Oportet et haereses esse." – Immer wieder haben Häresien von außen ins Dunkel geratene Wahrheiten von innen besser ins Licht gerückt. Einmal hat im letzten Jahrhundert der Aufbruch Kierkegaards gegen das Verphilosophieren der

18) Vgl. *A. Gardeil,* Art. „Crédibilité", in: DictThCath III. Paris 1938, (2202–2310) 2220–2224: „Les suppléances subjectives te la preuve de la crédibilité".

19) *Huby* wirft das Gardeil vor (RechScRel 8 [1918] 49), nach *Aubert,* a. a. O. S. 431.

20) Vgl. *Aubert,* a. a. O. S. 434. Er meint mit diesem Wort, daß man im Idealfall, bei den gelehrten Theologen im Gegensatz zum religiös weniger gebildeten Volk, auf die Ergänzung durch die Nachhilfe des Willens und der Gnade bei der Glaubwürdigkeitserkenntnis verzichten könne, wie man beim „Dämonenglauben" (vgl. Jk 2, 19: et daemones credunt et contremiscunt) darauf verzichten muß (da sie ohne Gnade und ohne guten Willen Gott gegenüber sind) und verzichten darf (da die Schärfe ihres Verstandes ihnen auf Grund des natürlich-rationalen Glaubwürdigkeitsurteils eine fides scientifica ermöglicht).

Theologie vielen die Augen geöffnet für die unableitbare Eigenständigkeit und Eigenwilligkeit der Offenbarung. Man wurde sich der Unmöglichkeit eines in den Glauben Hinüberphilosophierens klarer bewußt. Von Kierkegaard empfing die dialektische Theologie ihre wesentlichen Impulse. Es ist da viel genuin Christliches aufgebrochen. – Bergsons Kritik der begrifflichen Erkenntnis, des „morcelage conceptual", dem er seine lebensmitvollziehende Intuition entgegenstellt, bildet die Grundlage für Edouard Le Roys Angriff auf die intellektualistische Glaubenshypothese, welche so tut, als ob das begriffliche Erkennen und Fixieren, in formulierten Dogmen, das religiös-gläubige Erfassen adäquat ausspreche, anstatt anzuerkennen, daß hier wie überall Ideen immer nur ein die Fülle der Wirklichkeit nicht erreichender Ausdruck des Lebens sind. – Die Phänomenologie, begründet durch Husserl, machte hellhörig für die nicht auf irgendein posivistisches oder rationalistisches oder sentimentalistisches Leitbild zu reduzierende Eigenständigkeit des religiösen Aktes, wie dies im Rahmen einer Wertphilosophie besonders bei Max Scheler zum Ausdruck kommt. Sein Einfluß auf katholische Denker ist beträchtlich, und damit strömt eine Fülle neuer Gesichtspunkte in den innerkirchlichen Raum; denn Scheler ist ja geradezu der Umschlagplatz aller modernen, lebendigen Strömungen wie Phänomenologie, Wertphilosophie, Existenzphilosophie, Lebensphilosophie[21]. In gleicher Richtung wirkten die Analysen Rudolf Ottos[22].

Ganz besonders aber steht im Mittelpunkt der Diskussion die resolute Abkehr der *Existenzphilosophie* von der „Objektivität", der Gegenständlichkeit, und die entschiedene Hinwendung zur „Subjektivität" im existentiellen Betroffensein . . ., eine Subjektivität ganz anderer Art, als sie mit Kants „kopernikanischer Revolution" gemeint war. Jaspers etwa weiß dann keinen bessern Ausdruck zur Kennzeichnung solch existentiellen Philosophierens als eben – Glaube, „philosophischer Glaube"[23]. Ein idealistisches und positivistisches Denken hatte sich vorher ja gerade darum bemüht, Unglaube als Voraussetzung jeden wahren Philosophierens zu erweisen, um sich dem Ideal eines „voraussetzungslosen Denkens" erschließen zu können. Wenigstens das Wort „Glaube" ist jetzt in der Philosophie stark im Kurs gestiegen. Das mathematisch-exakte, auf Experimente abstellende Wissen der positiven Naturwissenschaft kann nicht mehr das Monopol beanspruchen. Man weiß um die unreduzierbare Eigenart der Erfassung einer Person, des „Mit-daseins" (Heidegger), das mit der Erkenntnis des „Zuhandenen", des „Zeugs" nicht in eins gebracht werden soll. Person darf nicht „Ge-

21) Vgl. *H. Fries,* Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Heidelberg 1949: Zweiter Hauptteil: Die Weiterbildung der religionsphilosophischen Gedanken Max Schelers in der katholischen Religionsphilosophie (S. 157–373).

22) *R. Otto,* Das Heilige. Breslau ^{7}1922.

23) *K. Jaspers,* Der philosophische Glaube. Zürich 1948. Vgl. *B. Welte,* Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposion II, Freiburg 1949, 1–190. *Welte* stellt am Ende die „Frage nach der Möglichkeit eines echten christlichen Glaubens innerhalb eines echten philosophischen Glaubens" (ebd., 190).

genstand" werden. Gabriel Marcel hat als christlicher Existenzphilosoph diese Erkenntnisse und Haltungen eingesetzt, um eine sachgerechtere Umschreibung (nicht Definition!) des Glaubens an Gott zu gewinnen, als die idealistischen und positivistischen Kategorien sie ermöglicht haben[24].

Wir wollen uns nicht täuschen lassen: manche Auffassung der genannten Philosophen steht dem christlich verstandenen Glauben fremd, ja ablehnend gegenüber. Jaspers z. B. hält den Dogmenglauben, wie die Kirche ihn versteht, geradezu für einen Abfall, einen Verrat des von ihm gepriesenen „philosophischen Glaubens". Aber ihre Anregung hat innerhalb der Theologie manche Fixierungen der Theorie über den Glauben, die einer adäquaten theologischen Erfassung hinderlich waren, lockern helfen.

In der zeitgenössischen katholischen Theologie sind zwei Gesichtspunkte stärker in den Vordergrund getreten und haben die Diskussion befruchtet: einmal der *personale* Charakter des Glaubens, dann der Einfluß und die erkenntnismäßige Bedeutsamkeit der Glaubens-*gnade* oder des Glaubens-*lichtes*, der „Augen des Glaubens", wie Rousselot sie nennt.

I. *Der personale Charakter des Glaubens.* Wir können es uns hier nicht gestatten, ausführlicher den Gründen nachzugehen, die das Bewußtsein vom personalen Charakter des Glaubens in den letzten Jahrhunderten mehr verblassen ließen. Die Kirche mußte subjektivistischen Aushöhlungen des Glaubensbegriffes gegenüber den objektiven Charakter der im Glauben vermittelten Wahrheiten betonen. In der Abwehr des protestantischen Fiduzialglaubens konnte wenig erleuchteter Eifer in Gefahr kommen, „unter dem Vorwand, den Glauben nicht mit der Liebe zu verwechseln, ihn mit einem Formular zu verwechseln" (Mallet)[25]. Hier liegen die Anhaltspunkte einer Kritik der katholischen Glaubensauffassung, wie sie etwa Emil Brunner scharf formuliert. Sein Personalismus liefert ihm „die Waffen für die heftigsten Angriffe auf die (objektivistisch-intellektualistisch eingestellte) katholische Kirche".[26] Das darf uns nicht davon abhalten, die in unserer Theologie gesetzten Akzente zu überprüfen, zuzusehen, ob das Personale nicht zu unzulänglich beachtet, ob es durch das „Diktat des Systems" nicht doch an den Rand gedrückt wurde. Die geschichtlichen Wurzeln solcher Besinnung reichen tief ins 19. Jahrhundert hinab. Kardinal Newman hat daran keinen geringen Anteil. Wir müssen es uns versagen, dieser geschichtlichen Entwicklung nachzugehen. Heute dürfen zwei Theologen genannt werden, die im katholischen Raum dieses Anliegen der Integration des Personalen im Glaubenserkennen mit besonderem Nachdruck vertreten: Jean Mouroux und August Brunner.

24) Vgl. *R. Troisfontaines* SJ, De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel II. Namur–Louvain–Paris 1953, S. 205–374: Quatrième Partie: O Dieu, je crois en Toi. – *E. Sottiaux,* Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge. Louvain–Paris 1956.

25) Vgl. *Aubert,* a. a. O. S. 639.

26) *L. Volken,* Zum neuen Schrifttum Emil Brunners. DivThom (Fr) 24 (1946) (447–451) 450; *ders.,* Der Glaube als Personbegegnung. DivThom (Fr) 24 (1946) 80–98; 167–200; 249–287; *E. Brunners,* Wahrheit als Begegnung. Berlin und Zürich 1938.

Jean Mouroux

Im deutschen Sprachgebiet ist er bekannt geworden durch die Übersetzung der hauptsächlich hier einschlägigen Arbeit: Ich glaube an Dich. Von der personalen Struktur des Glaubens[27]. Mouroux geht in seiner Darlegung des Glaubens davon aus, daß der persönliche Gott einmal Gegenstand und Ziel des Glaubens und auch selber sein Zeuge ist, in einem Zeugnis, das uns in der persönlichen Begegnung mit Christus – mit ihm allein – entgegentritt. Die Antwort auf diesen Anruf kann nur aus der Mitte des freien Menschen heraus, als sein persönlicher Akt, erfolgen. „Aber die Einfachheit dieses Aktes ist so tief, daß sie eine Fülle von Elementen birgt." (S. 26) Nur aus dem Blickpunkt dieser Tiefe bekommen die Elemente, die Rolle von Verstand und Wille, ihren Platz, werden sie vom Ganzen her verstanden, während ein atomistischer Aufbau von ihnen immer Rätsel offen läßt, weil das Ganze, das Konkret-Personale, mehr ist als die Summe der Teile. Die Erkenntnis einer Person ist nie aufgebaut aus einer noch so langen Reihe abstrakt-unpersönlicher Aussagen, wenn sich auch das ursprünglich personale Verständnis in solche Aussagen ausfalten läßt, ohne sich in sie völlig zu verlieren. Daraus gewinnen wir ein Verständnis für das Zusammenfallen von Freiheit und Gewißheit in dem einen Glauben. Sie machen sich nicht etwa gegenseitig den Raum streitig, sondern ermöglichen ihn sich gegenseitig. Die Erklärung der „freien Gewißheit", die sich in der „traditionellen" Darstellung immer etwas gezwungen, künstlich, kompromißlerisch ausnimmt, wird in dieser Weise einleuchtend, ohne daß dadurch das Helldunkel des Geheimnisses, das den Glauben auf jedem Schritte umwittert, in platter Weise aufgelöst würde. So verlieren auch viele Probleme im Umkreis des Glaubens ihren stoßenden Charakter und werden überraschend lichtvoll: die objektive und im mitteilbaren systematischen Wissen so unbefriedigende Evidenz der Glaubwürdigkeit[28], die Frage der „fides implicita", der Mystik, der Ausstrahlung des Glaubens durch das vermittelnde Wort des Zeugen, die Rolle der Kirche. Wir erhalten im dritten Teil dieses Artikels noch Gelegenheit, auf diese Gesichtspunkte einzugehen.

August Brunner

ist Philosoph und hatte vorausgehend zu seinem beachtenswerten Beitrag über die Erkenntnisstruktur des Glaubens schon Bahnbrechendes in kritischer Erkenntnislehre geschrieben. Seine Hauptanregung geht dahin, zum Ausgangs-

27) Übertragen von *Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln 1951, S. 87. Das französische Original trägt den Titel „Je crois en Toi". Paris 1949. Es handelt sich um eine Neuherausgabe (mit einigen Ergänzungen über den Geheimnischarakter des Glaubens) des Artikels: „Structure ‚personnelle' de la foi". RechScRel 29 (1939) 59–107.

28) Vgl. S. 35: „Suche der Person: das allein erlaubt die Erfassung der Glaubwürdigkeit; Begegnung der Person: das allein erklärt die Gewißheit des Glaubens." – Über *Mouroux* vgl. *Aubert*, a. a. O. S. 617–622.

punkt der Erkenntniskritik die Tatsache des Sprechens zu nehmen[29]. In seinem: Glaube und Erkenntnis, Philosophisch-theologische Darstellung[30], legt er in einem ersten Teil seine Sicht des „natürlichen Glaubens" dar (S. 11–128), dann zeigt er im zweiten Teil, wie sich in diesem Raum der „christliche Glaube" ausnimmt (S. 129–233). Es überrascht uns, mit welcher Kühnheit „Glaube" als erste, grundlegende Erkenntnisart ausgegeben wird, der die andern Erkenntnisarten als Teilmomente aus sich entläßt. Naturwissen, mathematisches Wissen sind also Erkenntnisarten, welche die Fülle des Glaubens nicht erreichen, wohl aber in ihm ihren Platz haben. Sie sind also vom Glauben her in ihrer Bedeutsamkeit zu beurteilen, nicht etwa der Glaube von ihnen her. Das Ganze, Umfassende, als welches er den Glauben versteht, ist nicht vom Teil her zu verstehen; die Sondergesetze des Teiles dürfen sich nicht dem Ganzen und Umfassenden aufzwängen, sondern sie selber haben sich, so autonom sie in ihrem Sonderbereich auch sein mögen, in das übergreifende Ganze der Glaubenserkenntnis einzufügen.

Da ist freilich eine Begriffsverschiebung vorausgegangen, die sich dem modernen, personalistisch-existentiellen Denken wohl einfügt, aber einem aristotelischen Wissensbegriff, in den sich die traditionelle Erklärung des Glaubens gefügt hat, ganz und gar ungewohnt vorkommt. Glauben bedeutet in dieser Sicht nicht – wie wir es aus der aristotelischen Wissensperspektive sonst umschreiben möchten – etwas in sich Uneinsichtiges annehmen auf Grund autoritativer Bezeugung, sondern bedeutet umfassender die (von Brunner „unmittelbar" genannte) Personerkenntnis. Unsere Erkenntnis geht in ihrer Vollintention auf die Person, dieses „Vollkommenste in der ganzen Natur"; in sie dringen wir nur ein, insofern sie aus sich heraustritt, sich uns „offenbart" in persönlicher Begegnung. Diese Erkenntnis, weil von Person zu Person, nennt Brunner „Glaube". Der Mensch als geist-körperliches Wesen findet den persönlichen Kontakt allerdings nur auf Grund einer „Vergegenständlichung", auf „Zeichen" hin, die aber auf die sprechende Person hin unmittelbar durchsichtig bleiben[31]. So umschließt der Glaube also auch Erkenntnis von Dingen, die, wenn sie sich verselbständigt, d. h. aus dem Persönlichen herauslöst, an mathematischer Verfügbarkeit, an Exaktheit gewinnt – wie das in den Naturwissenschaften und der Mathematik rein der Fall ist und dann „Wissen" genannt wird. Dieses ist dann zwingendes Erkennen, hat zwingende Gewißheit, ohne Freiheit. Wenn solches Wissen nun als Ideal aufgestellt wird, an dem sich das Erkennen mißt und von dem her sich alles Erkennen, auch das „Persönliche" des „Glaubens" rechtfertigen muß, so hat „Glaube" in die zweite Linie zurückzutreten, ist in dieser Hinsicht unvollkommenes Erkennen weil es weder allgemein noch zwingend ist. Damit ist aber das

29) Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Schol 8 (1933) 41–63. Die Grundfragen der Philosophie. Freiburg ^{1}1933, S. 16 ff. ^{4}1956, S. 14 ff. Ausführlicher in Erkenntnistheorie. Köln 1948.

30) München 1951.

31) Etwas anderes ist es, diese unmittelbare Durchsichtigkeit reflex explizit zu formulieren. Das geschieht in der Form des vermittelten Denkens, durch Schlußfolgerung.

menschlich Belangvollste in die zweite Linie gewiesen um eines abstrakten, wirklichkeitsfremden Ideals willen. Richtig wäre es, vom „Glauben" her die andern Erkenntnisarten als abkünftige zu betrachten und ihnen so ihre Rolle im gesamtmenschlichen Verhalten und Erkennen zuzuerteilen. So weit die Lehre Brunners vom natürlichen Glauben[32].

Von solchem Gesichtskreis her bekommen die Fragen der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens ein ganz anderes Gesicht[33]. Der Aufbau von unten, wie eine traditionelle Glaubensanalyse ihn konstruieren will, führte in peinliche Aporien, denen sich die verschiedenen Schulen in verschiedener Weise zu entziehen suchen. Das Begreifen der einzelnen am Glauben beteiligten subjektiven Faktoren (Erkennen und Wollen und Gnade) von oben, von der Ganzheit menschlichen Verhaltens her, in dem der Mensch persönlich vom persönlichen Gott angerufen ist, löst die Aporien zwar nicht in oberflächliches Bescheidwissen auf, aber es verliert das unbefriedigend Kompromißlerische.

Gewiß könnte man in diesem aufs Große gesehen so lichtvollen Versuch Brunners noch manch Klärungs- und Ergänzungsbedürftiges aufzeigen. Es lag uns hier nur daran, den positiven Beitrag Brunners zum Problem „Glauben und Erkennen" zu würdigen. Und da dürfen wir wohl sagen, daß A. Brunners Personmetaphysik „tiefste Intentionen Kants aufgenommen und dem traditionellen scholastischen Denken anverwandelt habe".[34]

Unter jenen, welche die personalistische Seite des Glaubens betonen, darf vor allem auch Romano Guardini genannt werden, der allerdings weniger die theologische Analyse des Glaubensaktes als mehr die psychologische Beschreibung der Glaubenshaltung gibt, wie sie sich der Beobachtung darbietet[35]. – Begegnung von Person zu Person ist für H. U. von Balthasar, der zwar nie ex professo über das Thema geschrieben hat, der für die Erkenntnis überhaupt normgebende Fall, und solche Begegnung ist im letzten nur dann echt, wenn sie „in Gott und angesichts Gottes" stattfindet, „dort nämlich, wo die kreatürliche Person durch ihre gemeinsame Öffnung zu Gott an dessen Einzigartigkeit und Freiheit partizipieren und deshalb auch füreinander grundsätzlich erschlossen sind, ohne daß die eine die andere vor das Tribunal ihrer eigenen Erkenntnis und Freiheit wie vor einen Richterstuhl berufen könnte. Anders als religiös ist eine Erkenntnislehre der Begegnung zwischen Mensch und Mensch nicht zu begründen".[36]

32) 1.–5. Kapitel (S. 11–128); vgl. ferner *A. Brunner*, Die Religion. Freiburg 1956, S. 344–367.
33) 6.–13. Kapitel (S. 129–233).
34) Vgl. Scholastik 31 (1956) 415.
35) Vgl. bes. Vom Leben des Glaubens. Mainz 1935; Unterscheidung des Christlichen. Mainz 1935; Die Offenbarung. Würzburg 1940; Glaubenserkenntnis. Basel 1944.
36) *H. U. von Balthasar*, Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien–München 1956, S. 62 f., vgl. auch S. 54 ff. Vgl. auch das oben von *G. Söhngen* Gesagte über das „menschliche", nicht nur „logische" Gewicht der Gottesbeweise.

Wir dürfen zusammenfassend sagen: Die personalistische Strömung hat die Verlegenheiten, die aus einer atomistischen erkenntnistheoretischen Fragestellung, aus einer „Erkenntnistheorie von unten" erwuchsen, überwunden. Die „traditionelle" Apologetik hat sich weitgehend im Schatten René Descartes' entwickelt: nach seinen Ansichten richtete sich das gute oder schlechte Gewissen der eigenen Darlegungen. Die von Kant inaugurierten Ersatzwege des religiösen Erkennens geisterten auch in der vom rationalistisch-kartesianischen Ideal unbefriedigt gebliebenen Theologie in verschiedenen Formen, z. B. der eines Sentimentalismus oder Romantizismus oder Traditionalismus. Es handelt sich immer um verschiedenste Formen von Anti-Intellektualismus, gegen welche die Hüterin der Gesamttradition, die Kirche, einschreiten mußte, ohne sie ausrotten zu können, weil die Frontstellung des Anti einem sehr verstümmelten Intellektualismus galt, einem Intellektualismus der räsonierenden mathematischen Vernunft, deren religiöses Ungenügen zu evident war. Diese Verstümmelung rückgängig machen, heißt die verurteilten Frontstellungen und Ersatzwege überflüssig machen.

In diesem Lichte bekommt die *moralische Gewißheit,* mit der man sich mit nur halbgutem intellektuellem Gewissen notgedrungen abfinden mußte – mangels eines Bessern – ein ganz anderes Gesicht; sie wird die menschliche Gewißheit par excellence. Daß sie frei ist, ist nicht mehr wie verschämt eingestanden, sondern als ihr Vorzug gepriesen[37]. Dabei bleibt der Personalismus doch so menschlich nüchtern, daß er in der Personbegegnung beim Menschen das objektiv-sachliche Moment nicht nur duldet, sondern fordert: man kennt den Gedanken nicht unabhängig von Zeichen, die ihn manifestieren, verkörpern. Diese aber bieten sich auch einer „sachlich-objektiven" Behandlung dar, müssen sich ihr auch stellen. In diesem Sinn ist der Besitz der traditionellen Apologetik nicht aufgegeben, aber eingefügt in einen Organismus, in dem allein er Geist und Leben werden kann. Es werden Formeln, Sätze des Glaubens, Dogmen nicht spiritualistisch abgewertet, denn „nur durch die geoffenbarten Aussagen hindurch, wie sie in der Folge durch die Kirche in den dogmatischen Formeln ausgelegt, artikuliert worden sind, kann der Mensch eine einigermaßen genaue Kenntnis der übernatürlichen Realität haben".[38]

Im Glauben stehen wir also persönlich, mit allem, was wir sind, nicht nur mit dem Verstand, den wir haben (Payot), dem persönlich sich offenbarenden Gott gegenüber, in einem „Du zu Du": das ist das eine; im Glauben sind wir aber auch von Gott umfaßt, „Ich in Dir",[39] gnadenhaft von Gott überformt. Dieser zweite Gesichtspunkt wird durch Rousselots „Augen des Glaubens" und die Diskussion darum ins hellere Bewußtsein gehoben.

37) Vgl. *J. Mouroux,* Sur la génèse de la certitude morale. Revue Apol. 59 (1934) 689–702; *B. Welte,* Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben. ThQschr 134 (1954) 1–18. Zeugnis nehmen und Zeugnis geben enthalten als Personbegegnung eine Gewißheit höheren Grades.

38) *Aubert,* a. a. O. S. 702, Anm. 20.

39) Vgl. *K. Eschweiler,* Die zwei Wege . . ., S. 148.

2. *„Die Augen des Glaubens"*. „Die berühmten Artikel über ‚Die Augen des Glaubens' waren unbestritten die anregendste Arbeit der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts", schreibt Nédoncelle[40]. Heute gibt es wenige Lehrbücher der Fundamentaltheologie, die sich nicht mit Rousselots These auseinandersetzen, meist in recht kritischem Sinn[41]. Doch ist kein Zweifel, daß er einen wesentlichen Gesichtspunkt, den der gnadenhaften Erhebung unserer Erkenntniskraft im Glauben, genauer: in der Bildung des Glaubwürdigkeitsurteils, ins Licht rückt. Der Widerspruch gegen ihn stammt daher, weil man die Vernünftigkeit und Einsichtigkeit des Glaubwürdigkeitsaufweises gefährdet sieht, wenn man dafür gnadenhafte Erleuchtung in jedem Fall, nicht etwa nur zur Überwindung gewisser Widerstände (als gratia sanans), sondern aus der Natur der Sache heraus fordert. Sei dem wie immer, das Anliegen Rousselots, die Gnade nicht als etwas äußerlich Hinzugefügtes zu verstehen, sondern als Seele des ganzen Glaubensgeschehens, ist berechtigt, und jede das Glaubensgeschehen adäquat ausdrükken wollende Theorie muß ihm Rechnung tragen.

Welches ist – kurz gefaßt – die These Rousselots?

Im ersten Artikel (S. 241–259) wird gezeigt, daß die Vernünftigkeit des Glaubens gerade von seiner Übernatürlichkeit, Gnadenhaftigkeit hergeleitet werde, nicht als ob die Gnade die Beweise inhaltlich liefere, sondern indem sie die Beweise, die von außen, objektiv gegeben sind, erst in ihrer beweisenden Kraft sichtbar macht, uns „Augen" für die übernatürliche Bedeutung gibt, die in einem auch ohne Gnade feststellbaren Geschehnis enthalten ist, ohne daß der gnadenlose Blick sie zu erfassen vermöchte. Unter dem gleichen Licht der Gnade erfassen wir zugleich die Glaubwürdigkeit und setzen den Glaubensakt; es geht nach Rousselot nicht an, eine dem übernatürlichen Glaubensakt vorgelagerte rein natürliche Glaubwürdigkeitserkenntnis oder eine rein natürliche „fides scientifica" vorzuschalten. Die Glaubwürdigkeitserkenntnis ist vernünftig, *weil* übernatürlich.

Im zweiten Artikel leistet Rousselot die gleiche Arbeit für das Gegensatzpaar: Gewißheit und Freiheit des Glaubens, wie er sie im ersten Artikel für das Gegensatzpaar: Gnade und Vernunft geleistet hat. Verstand und Wille stehen nicht in Konkurrenz, sondern sind sich gegenseitig immanent, in einer Art „Circumincessio". Darum läßt sich der eine nicht gegen den andern ausspielen. Das letzte Ziel unseres Willens ist zugleich die höchste Wahrheit unseres Verstandes. Es handelt sich um eine Erkenntnis „per connaturalitatem", eine durch „Sympathie" ermöglichte Erkenntnis, wie wir sie schon auf natürlicher Ebene

40) *M. Nédoncelle,* L'influence de Newman sur Les Yeux de la foi de Rousselot. RevScRel 27 (1953) (321–332) 322. Die Artikel Rousselots sind erschienen in RechScRel 1 (1910) 241–259; 444–475.

41) Als kritische Auseinandersetzungen seien nur genannt: *E. Seiterich,* Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Heidelberg 1948, S. 11–14; 88–90; *J. Wolf,* La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot. Bruxuelles–Paris 1946.

feststellen können, so in der praktischen Tugenderkenntnis, die nicht mit rein theoretischer und kasuistischer Erkenntnis in eins fällt. – Damit der (übernatürliche) Glaubensakt legitimerweise gewiß sei, ist es unerläßlich, daß der Verstand durch die Gnade mit der übernatürlichen Welt „sympathisiere". Liebe und Einsicht bedingen sich so gegenseitig. So kann Rousselot abschließend sagen: „Wie es zum Sehen Augen braucht, wie es zur Erkenntnis der Dinge in ihrem Seinswert diese natürliche ‚Sympathie' mit dem Sein im Ganzen, die man Verstand nennt, braucht, so muß man, um zu glauben, mit dem Objekt des Glaubens diese geistige ‚Sympathie' haben, die wir übernatürliche Glaubensgnade nennen."[42]

In diesem Lichte gewinnen die personalistischen Anliegen eines Mouroux und Brunner eine bedeutende theologische Vertiefung. Der Einbau ins Übernatürliche wird dadurch in souveräner spekulativer Meisterschaft vollzogen. Da liegt die Stärke von Rousselot, und damit hat er sich auch mannigfachen Anfeindungen ausgesetzt. Seine Artikel haben im letzten Halbjahrhundert viele Federn in Bewegung gesetzt; die wenigsten konnten die geistige Höhe des von ihnen Kritisierten halten. Zweifellos hätte Rousselot seine These noch besser ausgebaut, noch differenzierter dargestellt, wenn er nicht schon 1915 allzufrüh im Kriege dahingerafft worden wäre[43]. Rousselot kann trotz des zeitlichen Abstandes heute sowenig als antiquiert gelten als Newman, dessen Anregung Rousselot viel verdankt und dessen Intentionen er in vielem in eine systematisch befriedigendere, traditionell korrektere Form gegossen hat[44].

Uns scheint, daß die Kontroverse um die *Immanenzapologetik*, welche den Anfang unseres Jahrhunderts, im Zusammenhang mit der Modernismuskrise, so in Anspruch nahm, zu einem großen Teil davon lebte, daß man auf beiden Seiten die wahre Mitte verfehlte, aus verzerrter Perspektive urteilte. „Eine bessere Kenntnis der tieferen Quellgründe der scholastischen Philosophie haben es Rousselot gestattet, berechtigten, aber oft ungeschickt ausgedrückten Intuitionen (der Immanenzapologetiker) eine der Tradition besser gerechtwerdende Ausarbeitung zu geben."[45] „Der Gegensatz zwischen Extrinsezismus (der ‚alten' Apologetik) und Intrinsezismus (der ‚neuen' Apologetik) ist mehr künstlich konstruiert, als man zunächst gedacht hätte, und in der konkreten Wirklichkeit vervollständigen und stützen sich die zwei Gesichtspunkte gegenseitig."[46]

Wenn Erkennen und Wollen sich gegenseitig immanent sind – ohne ihren Unterschied, ihr klar verschiedenes Formalobjekt zu verwischen –, dann begreift

42) a. a. O. S. 469.
43) In den RechScRel finden sich noch folgende Artikel von *Rousselot*, die unsern Gegenstand betreffen: Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle (4 [1913] 1–36), Réponse à deux attaques (5 [1914] 57–69), La vraie pensée de Bautain (5 [1914] 453–458).
44) Vgl. *M. Nédoncelle*, a. a. O. (Anm. 40).
45) *Aubert*, a. a. O. S. 467.
46) Ebd. S. 719.

man, daß jene Strömung nie völlig zum Schweigen zu bringen ist, welche sich nicht mit einer bloß intellektuellen, erkenntnishaften Glaubwürdigkeit, wie sie die „traditionelle" Apologetik sich reserviert, abfinden kann, einer Glaubwürdigkeit, welche das emotionale Moment glaubt auf Psychologie und Pastoral und Rhetorik abschieben, es aus dem Innern der rationalen Glaubwürdigkeit entlassen zu können. Das ist das Anliegen der Immanenzapologetik. Man begreift aber auch den Widerstand von seiten der traditionellen Apologetik gegen eine Bevorzugung der der Religion innern und der subjektiven Motive, wenn diese in Konkurrenz treten mit den äußern und objektiven, sie zurückdrängen oder gar ersetzen wollen. Diese Auseinandersetzung ist erst dann an der Wurzel geklärt, wenn man zeigen kann, daß sich beide gegenseitig fordern: das Subjektive des Menschen ist das Offensein auf das Objektive, auf die Dinge wie sie sind; das der Offenbarungsreligion Innerliche, ihre Vorzüge als Religion usw. beruhen gerade darauf, daß sie sich auf äußere, in sinnlich wahrnehmbaren Zeichen sich beglaubigende Autorität stützen kann. Und wie die Seele nicht im Leibe untergeht, nicht auf ihn zurückgeführt werden kann und ihm doch als das final ausrichtende Prinzip immanent ist, so ist auch der Schöpfung und dem „natürlichen" Menschen die übernatürliche Ausrichtung schon immanent, ohne daß sie auf „Natur" reduziert werden kann. Die Gnade ist in allem Erkennen und Wollen, das in den Glauben konstituierend eingeht, schon drin, es in seiner übernatürlichen Sinnrichtung ermöglichend.

In diesem Sinn können wir folgenden Satz Blondels, den man so oft eines unorthodoxen Immanentismus verdächtigt, aber nie überwiesen hat, zu dem unsrigen machen: „Die objektiven Argumente, die, wie die vatikanische Konstitution De fide einschließt, absolut in sich gültig sind, erlangen erst Geltung in uns und für uns unter einer doppelten Bedingung: der Hilfe der Gnade, der interna auxilia, und zugleich doch auch unerläßlicherweise der bewußten und willentlichen Disposition, die innerlich diesen Hilfen entspricht, die selbst auch innerlich und zugleich von oben sind."[47]

Im Folgenden wollen wir zu zeigen versuchen, wie die in den neueren Arbeiten namhaft gemachten Gesichtspunkte es uns ermöglichen, die Rollen der am Glauben beteiligten Faktoren gerechter zu verteilen, als die in Schulbüchern „geronnene" Apologetik es gestattete, an die wir im ersten Teil unserer Arbeit Wünsche zu richten hatten, die sie uns unerfüllt ließ.

Die Integration der gewonnenen Elemente in eine adäquate Lehre vom Glauben

Die Isolierung der einzelnen Aspekte von Glauben und Wissen hat Pseudo-Probleme aufgeworfen, die aus der Isolierung heraus einfach nicht zu lösen waren. Das Heilmittel liegt in einer Befreiung aus der Isolierung, in einer Besinnung

47) *M. Blondel,* Philosophische Ansprüche des Christentums. Wien–München 1954, S. 70.

auf die tiefere Einheit – ohne Vermengung – der zueinander in Gegensatz gebrachten Elemente, kurz: einer Integration der oft genug dialektisch und aporetisch nebeneinander stehenden Gesichtspunkte. Wir können die wichtigsten Momente dieser Integration nur ganz kurz zusammenfassend skizzieren. Die modernen Autoren ermöglichen eine Einordnung 1. der Natur in die Übernatur, 2. der Erkenntnis ins Leben, 3. der Gewißheit in die Freiheit (Erkennen in Wollen), 4. des Individuums in die Gemeinschaft.

1. *Natur in Übernatur (Gnade).* Die „reine Natur" hat nie als solche existiert und somit ebensowenig „reine Philosophie" und „reine natürliche Erkenntnis Gottes", „rein natürliche Religion". Sie sind wohl berechtigte Abstraktionen, aber nur Abstraktionen. Positiv oder privativ ist die Natur des Menschen (und damit alle seine natürlichen Kräfte wie Erkenntnis, Wille . . .) immer von der Übernatur umschlossen. Gewiß, nur keine Vermengung der beiden Bereiche – aber auch keine Trennung! Eine Apologetik, die sich auf natürliche Kräfte, natürliche Einsicht beruft, ist berechtigt; sie als *rein* natürlich betrachten, ihr Umschlossensein von der Gnade (oder schuldhaftem Widerstand gegen Gnade) in Abrede stellen, heißt in eine „Als-ob-Apologetik" (Eschweiler) absinken, die der Realität des Menschen nicht gerecht wird. Die Apologetik soll rational sein, aber im Raum eines von Gott auf übernatürliche Weise Angesprochenseins, dem sich der vernunftbegabte Mensch entweder (in gnadenhafter Weise) erschließt oder (in verschuldetem Widerstand gegen die hinreichend angebotene Gnade) verschließt. Beide Haltungen – eine dritte, bloß neutrale, gibt es real nicht – sind von den Grenzen der „reinen Natur" nicht zu umfassen. Nicht-Glaube ist ebenso eine übernatürlich negative Größe wie Glaube eine übernatürlich positive.
Es ist eigentlich verwunderlich, wie gerade von Philosophen her das Ideal der „reinen Philosophie" ins Wanken kommt. „Wir verdanken die unverkennbare Erneuerung des Glaubenstraktats heute gerade der Intervention eines Philosophen (= Blondels)."[48] Von hier aus könnte man die Diskussion um die „christliche Philosophie" weiter verfolgen, die in den Dreißigerjahren in Frankreich besonders lebendig geführt wurde und die heute aus der theologischen Diskussion um Natur und Gnade vertieft wieder aufgenommen werden könnte. Dem nachzugehen würde uns hier zu weit führen[49]. Non libera philosophia, nisi adiutrix

48) *Aubert,* a. a. O. S. 224.

49) Vgl. von neuerer Literatur: *A. Hartmann* SJ, Christliche Philosophie, in: Bindung und Freiheit katholischen Denkens. Frankfurt a. M. 1952, S. 9–47; *M. Nédoncelle,* Existe-t-il une philosophie chrétienne? Paris Fayard 1956; *André Hayen* SJ, Der heilige Thomas von Aquin gestern und heute. Frankfurt a. M. 1954 (Übersetzung von: Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'eglise. Löwen–Paris 1952). Hayens Haltung mögen folgende Sätze charakterisieren: „Deshalb wird die thomistische Philosophie um so autonomer, um so strenger rational (quantum ad essentiam actus philosophandi) und philosophisch sein als sie ‚göttlich' (quantum ad exercitium eiusdem actus) in ‚das schöpferische Licht' des Glaubens hineingenommen wird, welches das Licht Gottes selber ist. Dementsprechend sind wir der ‚göttlichen' Wirklichkeit unseres intellektuellen Lebens treu, wenn wir fest über diese Autonomie wachen. Denn die Gnade kann selbst die gefallene Natur nur aufnehmen, indem sie diese vollendet, sie als Natur vollkommen macht" (S. 74 f.).

fidei; non adiutrix fidei, nisi libera philosophia: dieses Wort des hl. Bernhard, von Blondel aufgenommen[50], charakterisiert gut die Synthese, der man sich verpflichtet. Wie dieses Ideal auch neuere Religionsphilosophien beherrscht, zeigen u. a. die Werke von André Marc[51], Ortegat[52], August Brunner[53].

Um die Natur auf diese innerste tatsächliche Bestimmung zu öffnen, gegen die sich der erbsündige Stolz verschließen will, wird die Bedeutsamkeit einer „Apologetik der Türschwelle" (apologétique du seuil) klar; sie darf nicht vor die Schwelle der Apologetik gewiesen werden, sondern muß in sie selber integriert werden. Sie neigt sich wie ein barmherziger Samariter zu den Wunden, ist sensibel für die Strömungen und Irrtümer der Zeit: diese sind ja der ständig wechselnde Ausdruck des sündigen Stolzes. In dieser Richtung kann eine richtig verstandene Immanenzapologetik missionarisch wirken, die Immanenz, welche die Modernen vergöttern, von innen her auf Transzendenz öffnen und so die falsche Vergötterung entzaubern.

Das apologetische Bemühen braucht sich also nicht in einer Als-ob-Apologetik einzuschließen, sondern wir dürfen „jeden Menschen von unserm göttlichen Glauben her auf seinen göttlichen Glauben hin ansprechen".[54]

2. *Erkennen im Leben.* Erkennen ist nicht Erkennen, wenn es nicht als Funktion des ganzheitlichen Lebens, ja eines persönlichen Lebens erfaßt wird. Keine Erkenntnis, wie sie etwa in einem Satz formuliert werden kann, ist isolierte Erkenntnis, sondern steht in einem Kontext. Dies übersehen die Kritiker der einzelnen Glaubwürdigkeitsbeweise. Bis sie als Beweise hoffähig sind, müssen sie sich in formulierte Sätze pressen lassen, die ihrerseits aus Begriffen bestehen, in denen die Gesamterfassung der Wirklichkit zwar unverfälscht, aber nie adäquat ihren Ausdruck finden kann. Wer darum von den begrifflich formulierten Sätzen ausgeht, wird in ihnen nicht die ganze erfaßte Wirklichkeit antreffen. Es ist darum eigentlich selbstverständlich, sie unzureichend zu finden. So kritisiert, lassen sich alle Beweise für die Glaubwürdigkeit als ungenügend abtun. Warum? Weil man in der „raison solitaire" nicht mehr die „raisons solidaires"[55] zu entdecken vermag, die nur im lebendigen Vollzug der Erkenntnis, nicht aber in der losgelösten und zu Papier gebrachten Formel mitschwingen – außer bei dem, der sie

50) Vgl. Scholastik 27 (1952) 566.
51) Psychologie réflexive, 2 Bde. Paris–Bruxelles 1952; Dialectique de l'affirmation. Paris–Bruxelles 1952; Dialectique de l'agir. Paris–Lyon 1954; für unsern Belang besonders: Raison philosophique et religion révélée. Desclée de Brouwer 1955. Über ihn: *H. du Manoir,* Un essai de philosophie chrétienne. NouvRevTh 78 (1956) 292–298.
52) Philosophie de la religion. Paris–Bruxelles 1948; vgl. besonders S. 647–682.
53) Die Religion. Freiburg 1956.
54) *E. Berbuir,* Der Weg zum Glauben. Einsiedeln 1955, S. 9. Vgl. *G. Schückler,* Die christologische Verfaßtheit der natura humana. Catholica 11 (1956) 51–64.
55) Vgl. *P. Pinard de la Boullaye,* in: RechScRel 4 (1913) 464.

aus persönlich lebendigem Vollzug heraus zu lesen versteht, aus einer Haltung also, die ihm die formulierte Wahrheit nicht gibt, sondern die sie im Nachvollziehenden voraussetzen möchte. „Das unmittelbare Wirklichkeitsbewußtsein" ist mehr als „das explizite, aber der Zweifelsmöglichkeit offene Gegenstandsbewußtsein"[56]. Dies gilt für die Gottesbeweise sowohl wie für die Glaubwürdigkeitsbeweise aus diesem oder jenem Wunder.

Diese Einsicht hat jene, die Vernunft mit reflex formuliertem Wissensbestand gleichsetzten, immer wieder verführt, irrationale Auswege oder Ersatzwege zu suchen. Man sprach von einer „congeries probabilitatum"[57], mit der man sich zu begnügen habe, von „Ungewißheit und Wagnis" (P. Wust), vom „Herzen, das da seine Gründe (raisons) habe, von denen die Vernunft (raison) keine Ahnung habe" (Pascal), ließ wenigstens Ungebildete von der Vernünftigkeit der Glaubwürdigkeit dispensieren, indem die Gnade ersetzen sollte, was die Vernunft nicht leiste . . . usw. Die Kirche hatte den Kampf gegen allerlei Arten von Irrationalismus zu führen.

Heute sind wir darüber klarer geworden, daß eine zu enge und sehr derivate Auffassung von Vernünftigkeit zu solch verzweifelten Auswegen trieb. Die Isolierung *einer* Funktion der Vernunft hatte die Verwurzelung im Leben vergessen lassen. Man erinnert sich heute wieder der „cognitio per connaturalitatem", Erkenntnis auf Grund von Seinsverwandtschaft, die allein auch die reflexe Erkenntnis, die ohne jene von ihrer Wurzel abgeschnitten wäre, lebendig erhalten kann. „La vérité est ‚co-naissance' avant d'être connaissance", sagt ein recht erhellendes Wortspiel von Paul Claudel[58]. Was man heute mit dem Begriff des Unterbewußten zu meistern versucht, ist in der thomistischen These von der connaturalis cognitio metaphysisch tiefgründiger erfaßt. Sie meint eine ungegenständliche Schau, die allein den Mutterboden für alles gegenständliche Erkennen abgeben kann; die unartikulierte Gewißheit, in deren Atem die artikuliert gegenständliche allein zu leben vermag[59].

Es wird Przywara als Verdienst angerechnet, daß er mit dem Primat des expliziten Beweises gebrochen hat[60]. Schelers Einfluß auf die Religionsphilosophie führte ebenfalls vom rationalistischen Ideal ab[61]. – Die Tatsache, daß menschlich Natur zugleich Person ist, läßt uns hier die oben anhand von Mouroux und

56) Vgl. *A. Lang,* Wesen und Wahrheit der Religion. München 1957, S. 181.
57) Vgl. *G. Thils,* Le décret „Lamentabili sane exitu" et la convergence des probabilités. EphThLov 32 (1956) 65–72.
58) Vgl. RevPhLouv 54 (1956) 23.
59) Vgl. dazu *P. Rousselot,* L'intellectualisme de S. Thomas. Paris ^{3}1936, S. 70–72; *ders.,* Les Yeux de la foi. RechScRel 1 (1910) (241–59; 444–75) 458; *M. de Broglie,* Pour une théorie rationelle de l'acte de foi. Inst. Cath. de Paris, Ad usum auditorum 1954, 1. partie, S. 176 ff.; *C. Nink,* Sein, Leben und Erkennen. Scholastik 29 (1954) 210–234.
60) *Aubert,* a. a. O. S. 573.
61) Vgl. *H. Fries,* Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Heidelberg 1949, S. 86 ff.

August Brunner entwickelten Einsichten einordnen. Wir dürfen diesen Gedanken mit einem Wort von H. U. von Balthasar abschließen: „Eine Erkenntnistheorie, die resolut von dem für Erkenntnis überhaupt normgebenden Fall, der Begegnung von Person zu Person, ausgeht, erspart sich eine Menge falscher Probleme, die sich notgedrungen einstellen, wo von unter her an das Obere herangedacht wird, wo also die begegnende Person unter die ‚Objekte überhaupt' oder ‚Sachen' eingereiht wird und so nie von sich selber her erscheinen kann."[62]

3. *Gewißheit in Freiheit (Erkennen in Wollen).* Im 20. Jahrhundert sind viele anti-intellektualistische und voluntaristische Stimmen – mit Berufung auf Newman und Pascal – laut geworden. Tatsächlich läßt sich die Freiheit, der gute Wille nie durch Logik ersetzen, triumphieren die einen; sollen wir die Logik, den Intellekt durch den guten Willen aus dem Felde schlagen lassen?, fürchten die andern, die um die „Vernünftigkeit" des Glaubens Besorgten und sich darin vom kirchlichen Lehramt gedeckt Wissenden.

Wer sowohl Wollen wie Erkennen im ganzheitlichen Leben integriert weiß, dem stellt sich die Alternative nicht mehr so vordergründig und auf der Ebene des isolierten Wollens und isolierten Verstandes. „Einsicht und Wille sind im Glauben nicht Dinge, die sich nur äußerlich begegnen, sondern Kräfte, die einander von innen her mitreißen, weil sie selbst nur Ausdruck einer Bewegung sind, die tiefer ist als sie selbst. Sie finden ihre Einheit im Glaubensakt, weil dieser Akt selbst die Bewegung einer personalen Innerlichkeit ausdrückt, einer konkreten und in sich ruhenden Einheit. Der Glaubensakt ist die Hingabe einer geschaffenen Person an die ungeschaffene Person, und eben deshalb ist er Einsicht, geboren aus Liebe. Man tut also nicht gut daran, die Einheit dieses Aktes auf der Ebene der Einsicht oder der Liebe zu suchen; sie liegt tiefer: dort, wo Erkenntnis und Liebe eins sind, in der geistigen Bewegung der Person selbst."[63]

Wille und Einsicht sind Ausdruck eines gesamtmenschlichen und übernatürlich erhoben-menschlichen „Daß" und „Was" der einen existierenden, gnadenhaft erhobenen Natur. Wille und Einsicht haben ihre ganz und gar unvertauschbaren, klar gegeneinander abgehobenen, real unterschiedenen Rollen, unvermischt und so unabdingbar ungetrennt wie Dasein und Sosein; Sosein ist nur durch Dasein; Dasein ist nur das Dasein eines Soseins, wobei Sosein eine Entsprechung im Verstand, Dasein im Willen hat.

Nur auf einer sehr vordergründigen Ebene, im aus der gesamtmenschlichen Bedeutsamkeit herausgebrochenen mathematischen oder naturwissenschaftlichen oder formalistisch logischen Erkennen lebt Freiheit auf Kosten der Einsichtigkeit, Einsichtigkeit auf Kosten der Freiheit. Und nur eine Glaubenstheorie von unten, atomistischer Art, trägt diesen Gegensatz in das tiefgründigere Glaubens-

62) *H. U. von Balthasar,* Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien–München 1956, S. 54.
63) *J. Mouroux,* Ich glaube an Dich. Einsiedeln 1951, S. 27 f.

erkennen hinein. Aus solcher Perspektive muß dann die sogenannte moralische Gewißheit als von der metaphysischen und physischen Notwendigkeit abfallende Gewißheit abgewertet werden; daraufhin wird man aber doch beschworen, sich beim Glauben mit dieser ihm – leider – nur angemessenen Gewißheit zufriedenzugeben und sie durch den – wohl blinden – Willen aufzuwerten. Aus dieser Perspektive ist tatsächlich die Glaubensgewißheit und die Gewißheit der Glaubwürdigkeit eine schlechtere Gewißheit – und die größere, ideale Gewißheit wäre eine der Freiheit sich entziehende. Aber eben nur aus dieser inadäquaten, die Proportionen verfälschenden Perspektive heraus. Wir dürfen den Satz von E. Le Roy: „Wille und Verstand sind sich gegenseitig immanent"[64], als guten Ausdruck der Sachlage, wie man sie heute theologisch wieder zu sehen vermag, betrachten.

Auf „Gefühl" und „Herz", dem Verstehen und Einsehen nebengeordnet, sich berufen, bringt in den begründeten Verdacht eines irrationalistischen Anti-Intellektualismus. Vieles, was da auf Anregung von Denkern wie Pascal und Newman im theologischen Bereich sich hervorwagte, kann von der gesunden Lehre, über die die Kirche wacht, nicht assimiliert werden. Wenn aber Söhngen sagt: „Was ... Pascal *sentiment* oder Gefühl nennt, ist das augustinische cor oder Herz als ursprüngliche Einheit von intellectus und amor"[65], so ist er in den Brennpunkt vorgestoßen, aus dem sich alles erhellt. Aus dieser Sicht können die irrationalistischen Versuche verstanden und zugleich in den wahren Kontext gebracht werden, der ihnen den antiintellektualistischen Stachel nimmt.

Es bleibt uns noch eine letzte Integration zu vollziehen: der eine übernatürlich erhobene oder zu erhebende, mit Erkennen und Wollen ausgestattete lebendige Mensch ist kein Robinson auf einer einsamen Insel, sondern Glied einer Gemeinschaft; er hat eine soziale Dimension, die wir bisher unbeachtet ließen. Sie läßt sich auch für die Behandlung von „Glaube und Erkenntnis" nicht ungestraft übersehen.

4. *Individuum in Gemeinschaft.* „Hat unsere Apologetik in der Art Pascals und Newmans vielleicht nicht allzusehr das Gepräge dieses theologischen Individualismus bewahrt, in dessen Luft wir seit dem 16. Jahrhundert leben? ... Haben wir nicht von einer für jedes Individuum abgeschlossenen Apologetik geträumt, die man für jeden einzelnen jedesmal neu beginnen müßte, ohne Rücksicht auf die übrige Christenheit? Wäre die echte Apologetik nicht vielmehr jene der Gesamtkirche, in der die einzelnen Glieder gegenseitig aufeinander wirken, in der nicht alle die gleichen Gnaden und die gleichen Pflichten und die gleichen Funktionen haben? Die Menschheit, nicht bloß ein Herr Sowieso, ist in unruhiger Spannung."[66] Masure führt in diese Richtung die Gedanken Rousselots weiter:

64) «La volonté est immanente à l'intelligence et réciproquement» (bei *Aubert*, a. a. O. S. 364).
65) *G. Söhngen*, Religion und Offenbarung, in: Die Einheit in der Theologie. München 1952, (S. 161 bis 172) S. 165.
66) *E. Masure*, Indifférence et inquiétude religieuse. La Vie intellectuelle 27 (1934) 21 f.

„La méthode par le signe est une méthode de communaute."[67] Damit korrigiert er das allzu Individualistische im Intellektualismus Rousselots. „Jeder beginnt sein bewußtes Leben in einer Kollektivsituation, und erst innerhalb dieser Beschränkung ist er fähig, alles zu werden" (J. de Maistre)[68].

In dieser Kollektivsituation ist die Vorsehung Gottes um jeden Menschen verborgen. Isolieren wir den Menschen nicht künstlich schulmäßig aus ihr! Oder wenn wir es tun – es kann sich diese Abstraktion methodisch aufdrängen – vergessen wir nicht, daß wir abstrahiert haben! Abstrahentium non est mendacium – für den, der weiß, daß er abstrahiert. Gemeinschaft ist gerade in der deutschen Theologie der Jetztzeit ein lebendig empfundenes Anliegen. Aubert weist zum Beleg auf Guardini, K. Adam, Engert, Ternus hin[69]. Das ist keine Neuentdekkung, sondern eine durchaus traditionelle Seite des Glaubens. In diesem Zusammenhang versteht man auch die Hochschätzung, die das Werk von Kardinal Dechamps (1810–1883) neuerdings wieder erfährt, der der klassischen Schulmethode die „Methode der Vorsehung" entgegenstellt und der auch im Vatikanischen Konzil seinen Gesichtspunkt zur Anerkennung bringen konnte: „Die Kirche durch sich selbst . . . ein großes und beständiges Glaubwürdigkeitsmotiv und ein unverbrüchliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung."[70] Seiterich leitet sein Werk „Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik"[71] mit einem Abschnitt über „Die apologetische Methode des Kardinals Dechamps" ein (S. 1–8). Dechamps hat sehr viel Neues und zugleich genuin Traditionelles in der apologetischen Entwicklung der letzten hundert Jahre angeregt; besonders Blondel wußte sich ihm verpflichtet. Er hat die Einseitigkeit eines rationalistischen Individualismus sichtbar gemacht und fruchtbare Anregungen zur Überwindung gegeben. Maurice Besqué CSSR hat Werk und Leben seines großen Ordensbruders monographisch ausführlich behandelt[72].

Gottes Zeugnis will durch menschliches, lebendiges Zeugnis und nicht durch ein totes Schriftstück den einzelnen erreichen. Auch im Übernatürlichen reut es Gott nicht, den Menschen als soziales Wesen geschaffen zu haben. „Ihr sollt mir Zeugen sein" (Apg 1, 8), gilt seit der Apostel Zeiten, . . . und Zeugnisablegen fordert das lebendige Zentrum der Persönlichkeit. Der Christ bezeugt seinen Glauben nicht wie ein Registraturapparat, sondern indem er seinen Glauben *lebt* und so zeigt, daß er sich selbst mit der Botschaft indentifiziert. Dieses Zeugnisgeben und Zeugnisnehmen stellt ihn so in den Raum der *kirchlichen Gemeinschaft*, entreißt ihn individualistischer Isolierung. Persönlicher Glaube wird zum gemein-

67) *Ders.*, La grand' route apologétique. Paris 1939, S. 37 f.
68) Vgl. Hochland 48 (1955/56) 63.
69) *Aubert*, a. a. O. S. 630.
70) *Denz.* 1794.
71) Freiburg 1938.
72) *M. Becqué* CSSR, L'Apologétique du Cardinal Dechamps. Bruges–Paris 1949; *ders.*, Le Cardinal Dechamps. Tome I Le Religieux, tome II Le prélat. Löwen 1956.

schaftsbildenden Zentrum und lebt aus dem Zeugnis der Gemeinschaft. Dies betont gerade auch Mouroux, dem doch die persönliche Struktur des Glaubens so am Herzen liegt[73].

Gerade hier wird uns klar, wie sich die berechtigten Anliegen um Glaube und Erkenntnis ein- und nicht ausschließen, sich fördern und innerlich lebendighalten und nicht etwa in einem Konkurrenzkampf liegen, den man kompromißlerisch schlichten müßte. Indem man jedes auf seine eigne Tiefe zurückführt, ist immer auch das andere eingeschlossen.

„Glaube und Erkenntnis" ist dieser kurze Durchblick überschrieben. Vernunft nennt man das Erkenntnisvermögen des Menschen, dem auch der Glaube – will er nur menschlicher Akt bleiben (und er muß es unter der dem Menschen überlegenen, göttlichen Gnade) – nicht fremd ist. Ratio . . . raison . . . ein merkwürdiges Wort der Sprache! Wie bezeichnend, „daß das gleiche Wort sowohl den einzelnen Menschengeist, wie die Harmonie, das Zusammenspiel aller Geister und auch den Logos, der seine Norm ist, bezeichnen kann. In allen drei Fällen drückt ‚raison' diese verhüllte Gegenwart oder den Anruf einer absoluten Wirklichkeit aus. Menschlich oder göttlich, in stetem Fortschreiten oder unveränderlich, zeigt sie selbst durch die Vieldeutigkeit ihrer Bedeutungen, daß es nichts Isoliertes gibt unter der Gesamtheit der persönlichen Bewußtheiten und daß nichts in der irdischen Erkenntnis ist ohne ein Jenseits, ein Darüberhinaus."[74]

73) Vgl. a. a. O. S. 55 ff.: Der Zeuge und die Ausstrahlung des Glaubens; S. 59 ff.: Die Kirche.
74) *M. Nédoncelle,* Existe-t-il une philosophie chrétienne? Paris 1956, S. 117.

LITERATUR IN AUSWAHL

Es seien nur wenige Titel genannt, die teils zur umfassenderen Orientierung über die Frage dienen, teils zum Mitvollzug aufgeworfener Probleme anregen können.

Umfassendere Orientierung bieten:

R. Aubert, Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Löwen ^{2}1950 (XVI–806 S).

M.-L. Guérard des Lauriers OP, Dimensions de la foi. Paris 1952 (tome I, 580 S., tome II, 434 S.).

Zur Orientierung in Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie dienen:

A. Lang, Fundamentaltheologie (2 Bde.). München 1954. (Bd. I: Die Sendung Christi, XII–264 S.; Bd. II: Der Auftrag der Kirche, XVI–334 S.)

Ders., Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie. München 1957 (XII–265 S.).

H. Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Heidelberg 1949.

Zu denkerischem Mitvollzug der Probleme regen an:

A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung. München 1951 (233 S.).

J. Mouroux, Ich glaube an Dich. Die personale Struktur des Glaubens. Übertragen von H. U. von Balthasar. Einsiedeln 1951 (87 S.).

M. Blondel, Philosophische Ansprüche des Christentums. Übersetzt von Robert Scherer. Wien–München 1954 (306 S.).

H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu. Paris, Aubier 1956 (= 3. Auflage «refondue et très augmentée» von: De la connaissance de Dieu (^{1}1951, ^{2}1948), deutsch: Vom Erkennen Gottes, übersetzt von Robert Scherer. Freiburg 1949).

DIE FUNKTION DER THEOLOGIE IN DER KIRCHE

Von Anton Antweiler

Τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ,
καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.
1 Kor 2, 10.

Faciam rem non difficilem, causam deorum agam. Seneca prov. 1, 1

Einleitung

Von der Funktion der Theologie soll gesprochen werden, nicht von ihrem Begriff, ihrem Wesen, ihrer Leistung, ihrer Geltung, ihrer Aufgabe.

Fungi heißt tun, verrichten, sich entledigen, genügen. Das Wort bezeichnet also nicht nur dies, daß etwas geschieht, sondern dies, daß das Geschehen in bestimmter Weise ablaufen soll. Entsprechend heißt *functio:* das Tun, die Verrichtung, Dienstleistung, Amtsobliegenheit, Erlegung von Abgaben, Geltung, der Wert. Aus diesem Wort ist das Fremdwort Funktion gebildet, das aber eine noch weitere Bedeutung hat als das lateinische Grundwort. Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Funktion sollen zwei ausgeschieden werden: die eine im Sinn von Abhängigkeit – die Länge des Metallstabes ist eine Funktion der Temperatur –, die andere im Sinne von Zuordnungsvorschrift – y ist eine Funktion, von x, etwa in $y = 3x + 4$. Funktion soll vielmehr verstanden werden im Sinne von Rolle, einer Tätigkeit also, die gewissen Normen untersteht, so wie man von der Funktion etwa eines Staatspräsidenten sprechen kann. Die Normen werden sowohl aus der Vergangenheit als auch aus der Zukunft entnommen. Im ersten Fall handelt es sich um die Leistung, die vollbracht wurde, im zweiten Fall um eine Aufgabe, deren Erfüllung erwartet wird und die ihrerseits von einer Zielvorstellung abhängt und an ihr gemessen wird. Verbindet man beide miteinander, dann ergibt sich der Wert, die Würde, die Geltung der Tätigkeit, um die es sich handelt.

Theologie ist, allgemein, begriffene Religion. Sie ist die Begegnung des Menschlichen mit dem Göttlichen auf dem Felde der Vernunft. Will man den Eindruck vermeiden, als wären göttliche und menschliche Vernunft ebenbürtig, so kann man sagen: Theologie ist die göttliche Schau der Wirklichkeit, herabgemindert auf die Fassungskraft des Menschen. Solcherart Theologie gibt es im Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam.

Versteht man aber Theologie im katholischen Sinn, so wie es in diesem Aufsatz beabsichtigt ist, dann kann man von einer dreifachen Theologie sprechen, *der*

theologia divina, liturgica, humana. Die *theologia divina* ist die von Gott gedachte, erkannte und ausgesprochene, darum seiende Wirklichkeit. Was Gott als seiend denkt, ist auch seiend. Für Gott ist der Gegenstand seines Erkennens weder außerhalb seiner noch unabhängig von ihm, obwohl nicht Bestandteil seines Wesens. Die *theologia liturgica* ist die durch Christus ermöglichte Teilhabe an dieser Wirklichkeit in der Kirchenfrömmigkeit, sowohl seinsmäßig durch die Natur und Gnade, als auch erkenntnismäßig durch die Erkenntnis und Offenbarung. In ihr gibt es die zweifache Spaltung zwischen Natur und Übernatur sowie zwischen Erkennen und Gegenstand. Nicht aber stehen diese Glieder je gegeneinander, sondern durchdringen einander. Sein und Denken gehören zusammen, so zwar, daß das Sein überwiegt und dem Denken zuvorliegt, umgekehrt also wie bei der *theologia divina*, wo es das Sein deswegen gibt, weil Gott es denkt. Die *theologia humana* endlich ist der erkenntnismäßige Besitz an der *theologia divina*, vermittelt durch die theologia liturgica. Für die *theologia humana* gilt der Grundsatz: *lex orandi lex credendi.* Was der Begnadete erfährt, das ist Inhalt des Glaubens, und dieser Inhalt des Glaubens ist Gegenstand des Denkens. Die *theologia humana* bezeichnet also dasjenige an Erkenntnis, was im Raum der Offenbarung durch Jesus Christus dem Menschen zugänglich ist. Daß die *theologia humana* mit der *theologia naturalis* verwechselt werden kann, ist dadurch ausgeschlossen, daß die gekennzeichnete *theologia humana* auf die Offenbarung durch Christus angewiesen ist, die ihr durch die Kirche zugänglich gemacht wird. Ihr ist also die Offenbarung vorgegeben, und nach ihr hat sich das theologische Erkennen zu richten.

Wenn also die Funktion der Theologie gekennzeichnet werden soll, so ist zu zeigen, was die Theologie tut, was sie tun soll und was sie gilt. Das läßt sich zeigen, wenn man sieht, daß die Theologie sammelt, ordnet, klärt und vorbereitet.

Sammeln

Die Theologie ist deswegen darauf angewiesen, ihren Gegenstand zu sammeln, weil sie ihn weder eigenmächtig festsetzen noch gedanklich ableiten kann. Sie ist auf Erfahrung angewiesen, die als natürlich und übernatürlich unterschieden wird.

Die religiöse Erfahrung ist in Erfahrung überhaupt eingebettet. Was aber zur Erfahrung überhaupt gehört, kann nur dadurch festgestellt werden, daß man sammelt, was immer sich als zugänglich erweist. Dieser Bereich ist sehr groß und nur mühsam zu erforschen. Ihm gehört die Frage an, wie alt das Weltall ist, innerhalb dessen wir uns vorfinden; oder wie alt die Erde ist, auf der wir leben, welche Gestalt sie hat, wie groß sie ist, woraus sie besteht; oder seit wann es Menschen gibt, unter welchen Bedingungen sie leben können, ob sie im Laufe der Jahrtausende immer gleich ausgesehen haben, wie lang ihre mögliche Lebensdauer ist, was man unter Gesundheit oder Krankheit zu verstehen hat. Ebenso

gehören dahin die Naturgesetze, ihr Inhalt, ihre Reichweite, ihre Anzahl, ihre Verknüpfung miteinander. Ihnen entsprechen die Grundgesetze des Lebens, die Bedingungen zu seiner Entstehung und Auslöschung, besonders die Grundgesetze des menschlichen Lebens, die physiologischen, psychologischen und soziologischen. Dazu sind auch die Fragen nach einer möglichen Entwicklung zu rechnen, sowie die nach dem Ablauf dieser Entwicklung.

In diese allgemeine Erfahrung ist die religiöse eingebettet. Noch weniger als jene ist diese ableitbar. So wie in der Natur die Dinge mit ihren Eigenschaften und Beziehungen einfach dastehen, so auch ist es mit den Tatsachen, die zur Übernatur gehören. Sie sind da, mit allen Eigenschaften und Beziehungen, die sie kennzeichnen. Sie werden durch die Kirche, als den fortlebenden Christus, hingestellt und bezeichnet. Die Geburt Christi, die entscheidenden Ereignisse seines Lebens, die Gründung und Eigenart der Kirche, die übernatürliche Wirklichkeit – alles das ist nur vermöge der Kirche zugänglich. Ihr wiederum ist das alles durch Offenbarung gegeben, die mündlich oder schriftlich ist.

Die Theologie hat im Dienste der Kirche festzustellen, was zur Offenbarung gehört. Das sind vor allem die Glaubensquellen im engeren Sinn, die Schrift und Überlieferung. Diejenigen Bücher, die zur Heiligen Schrift gehören, sind nicht von vornherein als solche gekennzeichnet und als Sammlung zusammengefaßt gewesen, sie mußten vielmehr in langer Arbeit als solche erkannt werden. Die Überlieferung ist zwar zunächst mündlich. Aber auch sie ist bald in Büchern festgehalten worden, und es ist immer wieder zu entscheiden, ob ein Buch als zur Überlieferung gehörig anerkannt werden kann oder nicht.

Das alles ist vorerst eine Sache des Sammelns. Dann aber ist auch alles dasjenige zu sammeln, und zwar nach sachlichen Gesichtspunkten, was in den Schriften und in der mündlichen Weitergabe jeweils enthalten ist, an Aussagen etwa über Gott, Christus, Kirche, Gnade. Zu sammeln sind auch diejenigen Tatsachen, die für die Kirche belangvoll sind, die Ausbreitung des Glaubens, die Gründe, welche der Ausbreitung förderlich oder hinderlich gewesen sind, und Leben und Tätigkeit derer, die im durchschnittlichen oder hervorragenden Ausmaß der Kirche beteiligt waren oder sind.

Schon dieses Sammeln ist eine wissenschaftliche Leistung und die Vorstufe zu weiterer Durchdringung. Damit hat denn auch die Theologie begonnen. Die Väterliteratur des Altertums und die Katenen sowie die Sentenzenliteratur des Mittelalters stehen auf dieser Stufe. Wenn alles das, was zusammengestellt wurde, auch in etwa geordnet aneinandergereiht wurde, so doch nicht in dem Maße, daß im heutigen Sinne von Disziplinen gesprochen werden kann.

Das Ordnen

Sobald der angesammelte Stoff eine gewisse Menge erreicht hat, und sobald es nicht mehr genügt, mehr oder weniger willkürlich das Gesammelte aufzureihen, sobald also mehr Übersicht und Einsicht verlangt wird, ergibt es sich, daß der

Stoff geordnet werden muß. Das geschieht sowohl nach Gebieten als auch nach Sachgewicht.

Die erste Arbeit des Ordnens ist das Ausscheiden. Zwar sollte die Theologie, wie ursprünglich die Philosophie, sich auf die gesamte zugängliche Erfahrung stützen, weil alles, was ist und geschieht, von Gott spricht. Da das aber die mögliche Leistung des Theologen und aller Theologen übersteigt, ist es notwendig, alles dasjenige auszuscheiden, was anderer als theologischer Betrachtung überlassen werden kann. Um so klarer muß und kann der eigentliche Gegenstand der Theologie herausgearbeitet werden: der Gott der Natur und der Offenbarung. Von der Natur, als dem ersten und unentbehrlichen Zeugen Gottes, wird nur eine Eigenschaft betrachtet: ihre Gottbezogenheit. Diese ist vielfach: die Natur ist von Gott geschaffen, von ihm erfüllt, auf ihn hingerichtet und von ihm gerichtet. Alle anderen Eigenschaften der Natur werden von anderen Wissenschaften untersucht. Worin das aber besteht und woran es erkennbar ist, daß die Natur von Gott erschaffen, von ihm erfüllt, auf ihn hingerichtet und von ihm gerichtet ist, das läßt sich nicht ein für allemal festlegen, sondern hängt davon ab, wie weit die Natur als unabhängig von diesen Gesichtspunkten erkannt werden kann, und wechselt damit, wie weit und wie tief jeweils die außertheologische Erkenntnis vorgedrungen ist.

Auch dasjenige Gebiet, das unstreitig der Theologie gehört, kann nicht insgesamt überblickt werden, sondern muß unterteilt werden, um den Stoff übersichtlich und durchschaubar zu machen.

Die Aszetik und Mystik befasst sich mit den Erfahrungen des religiösen Lebens in seinen vielfältigen Formen und Schichten, Mitteln und Zielen. Die Textkritik untersucht, welches der ursprüngliche Text der heiligen Schriften ist, und die Exegese bemüht sich darum, aus den möglichen Auslegungen die richtige herauszusuchen.

Der Kirchengeschichte gehören diejenigen Disziplinen an, die sich darum bemühen, das Werden der Kirche aufzuhellen: wie, wann, wohin, wodurch sie sich ausgebreitet hat oder warum sie wieder geschrumpft ist; wie sie aufgebaut war, räumlich und rangmäßig gegliedert; welche Künste sie aufgenommen, gefördert, abgelehnt hat; wie man sich gekleidet und angeredet hat; aus welchen Schichten, geistig, wirtschaftlich, politisch, sie sich zusammengesetzt hat und noch zusammensetzt; welcher Art die Frömmigkeit gewesen ist und in welchen Formen sie sich ausgedrückt hat; welches ihre Lehre ist, wie sie allmählich formuliert wurde, als Auffassung der Gläubigen, der Theologen, der amtlichen Kirche.

Um die Ordnung der Kirche im engeren Sinn, als einer feststellbaren und erzwingbaren, kümmert sich das Kirchenrecht. Dazu gehört auch, darzustellen, wie sich diese Ordnung gebildet, gewandelt, gefestigt hat; welches ihre Bestandteile sind, die als veränderlich und die als unveränderlich angesehen werden müssen.

Die Lehre der Kirche wird wiederum nicht insgesamt vorgelegt, sondern gesondert als Lehre von Gott, Christus, von der Kirche, je mit reicher Unterteilung.

Eine besonders dringliche Aufgabe der ordnenden Theologie ist es, jeweils den Zusammenhang mit den Quellen aufzuzeigen, also darzutun, daß eine Lehre zu dem Gut gehört, das im strengen Sinn als katholisch anzusehen ist. Zu diesem Bemühen gehört auch, zu zeigen, daß jeder Teil auf das Ganze bezogen ist, darauf, daß Gott nur einer und unendlich und letztlich unerkennbar ist; darauf, daß Gott in der Welt und die Welt in Gott ist, auf andere Weise, als die göttlichen Personen im göttlichen Wesen sind.

Auch das hat die Theologie zu bedenken, daß, wenn sie vieles aus ihrem Gebiet ausscheidet, sie doch die Beziehung dazu nicht verlieren darf.

Sofern es sich um die systematische Darlegung und besonders um die Begründung der Theologie handelt, zeigt die Fundamentaltheologie, wie sehr der katholische Glaube in der Natur des Menschen gegründet ist, besonders in seinem Verlangen nach Begründbarkeit, in dem Umfang, welcher durch das Geheimnis Gottes, der Offenbarung, der Gnade und durch die Geheimnisse der Natur und des Seelenlebens gegeben ist und nie endgültig abgesteckt werden kann.

Wenn es sich dagegen darum handelt, das Einzigartige des katholischen Glaubens darzutun, sofern er sich im Empirischen bekundet, obliegt es der vergleichenden Religionswissenschaft, die anderen möglichen Formen der Frömmigkeit, ihres Ausdruckes und ihrer Vergesellschaftung darzustellen. Gerade die verschiedenen Arten der Vergesellschaftung legen es nahe, sich mit der Gesellschaft überhaupt zu befassen, damit, wodurch sie entsteht, besteht, vergeht; was ihr, gegenüber dem Einzelmenschen, eigentümlich ist; inwieweit sich in ihr religiöse Kräfte auswirken, lebendig sein können oder gehemmt werden, insbesondere, ob vom Religiösen her darauf eingewirkt werden kann, ob und wie sich Gesellschaft bildet.

Wie man die einzelnen Zweige der Theologie bezeichnet und gegenseitig abgrenzt, ist nur in etwa durch die Sache gegeben und mehr dadurch bestimmt, wieviel empirischer Stoff greifbar und der spekulativen Durchdringung zugänglich ist. So sind sie fließend zwischen Dogmatik, Moral, Aszetik und Mystik; zwischen Kirchenrecht, Kirchengeschichte und Dogmengeschichte; zwischen Fundamentaltheologie, Soziologie und Moral.

Klären

Wer immer spricht, benutzt Begriffe. Bemerkenswert aber ist, daß der Mensch spricht, ehe er weiß, daß er spricht, ehe er weiß, was Sprechen ist, ehe er weiß, was Begriffe sind und leisten können. Sachlich sollte das als erstes überlegt werden; tatsächlich geschieht es erst spät. Dem entspricht in der Religion, daß der Mensch eher gläubig ist, als daß er theologisch denkt. Auch für die Theologie gilt,

wie für die anderen Wissenschaften, daß man zuerst mit grundlegenden Begriffen arbeitet, ehe sie geklärt worden sind. Erkennt man aber, daß es nicht angeht, mit undurchdachten Begriffen zu arbeiten, so setzt eben bei diesen die Arbeit ein: man will wissen, was bei einem bestimmten Wort gemeint ist, und das eben ist der Begriff, der durch dieses Wort ausgedrückt wird und mitteilbar ist. Wenn das geklärt ist, so handelt es sich ausschließlich darum, zu sehen, wie die Begriffe benutzt werden, um die Theologie nach außen hin abzugrenzen und nach innen hin aufzubauen.

Wie schwer die Aufgabe ist, hat Bonaventura gekennzeichnet: *Si ergo, quod credimus, oportuit significare, opportune inventa sunt nomina in divinis, immo a Deo nobis manifestata*[1]. Zweifaches ist damit gesagt: die Bezeichnungen sind mehr oder weniger willkürlich; und: sie müssen durch Offenbarung angeregt und nahegelegt werden.

Damit ist die entscheidende Schwierigkeit ausgesprochen: das, was die Begriffe sagen sollen, ist dem schlichten Erleben des Frommen zugänglich und einleuchtend, dem natürlichen Denken aber unzugänglich und dunkel. Dahin gehören Begriffe wie Gott, Ewigkeit, Trinität, Gnade, Sünde, Erlösung, Mittler, Heiligkeit. Um das klären zu können, muß man von zugänglichen Begriffen ausgehen und sie so umgestalten, daß sie besagen, was sie im Theologischen besagen sollen.

Hingewiesen sei auf die Begriffe, die zur Kennzeichnung der Trinitätslehre heute geläufig sind, aber Jahrhunderte hindurch umstritten waren, ehe sich eine gemeinsame Auffassung durchsetzen konnte. Es handelt sich um die Begriffe οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον, zunächst nach dem, was sie im Griechischen bedeuten, sodann nach dem, wie sie in das Lateinische übersetzt werden könnten. Besonders deutlich wird an diesem Beispiel auch, daß die Theologie keineswegs mit den Wörtern und Begriffen aus dem religiösen und geoffenbarten Bereich auskommen kann, daß sie vielmehr von anderswoher Begriffe nehmen und umändern muß. Dieses letztere hat in dem Fall der Trinitätslehre mehr Bedenken hervorgerufen und Kämpfe verursacht, als die Festlegung der genannten Begriffe.

Andere Beispiele sind die Begriffe Schrift, Überlieferung, Offenbarung, Inspiration. Zwar steht der Umfang dessen fest, was zur Schrift gehört; was aber in ihr als offenbart und inspiriert anzusehen ist, steht nicht in jedem einzelnen Fall fest. Auch Umfang, Inhalt und Weise der Überlieferung werden stets neu bestimmt. Manches auch, was als geoffenbart angesehen wurde, etwa der Verlauf der Erschaffung oder das Alter des Menschengeschlechtes, erweist sich als nicht zur Offenbarung im engeren Sinne gehörig.

Die Klärung nach außenhin ist notwendig, um die Theologie sauber abzugrenzen, um sich ihrer Eigenart zu vergewissern und aus beiden die innere Spannung der Theologie, als Zeichen des Lebens, zu gewinnen.

1) sent. 1 dist. 5 art. 1 qu. 1.

Nur dann, wenn die Theologie von etwas anderem spricht als die anderen Wissenschaften, kann sie als besondere Wissenschaft bestehen. Nur dann, wenn die katholische Theologie etwas anderes abhandelt als die natürliche Theologie, kann sie eine Sonderstellung beanspruchen. Im ersten Fall etwa handelt die Theologie von der Natur und dem Menschen, nicht aber nach allem, was von ihnen wissenswert ist, sondern nach dem, daß sie von Gott erschaffen, erfüllt, auf ihn ausgerichtet sind und von ihm gerichtet werden. Im zweiten Fall handelt die katholische Theologie nicht von Göttern, Gottheiten und Gott, sondern von dem Gott, der durch Christus geoffenbart wurde und als der Dreieinige geglaubt wird. In beiden Fällen aber ist die katholische Theologie auch auf das angewiesen, was die anderen Wissenschaften erarbeiten.

Mit dieser Absonderung ist verbunden die Vergewisserung der Eigenart. Welcher Art sie ist, hat Newman treffend ausgedrückt. „Das Christentum ist Glaube, der Glaube verlangt eine Lehre, die Lehre Lehrsätze, Lehrsätze Ja oder Nein, Ja oder Nein Auseinandersetzungen. ‚Streit' ist also der natürliche Begleiter des Christentums, und man kann ohne Auseinandersetzungen kein Christentum haben."[2] Keineswegs will Newman damit sagen, daß das Christentum aus Streit bestünde; keiner mehr als er kann für den Frieden sein. Wohl aber will Newman sagen, daß, was Christentum ist, nur erkauft werden kann, wenn man sich seiner Eigenart dadurch vergewissert, daß man erkennt, was es nicht ist, und dadurch, was es ist.

Absonderung soll also nicht heißen, daß die Theologie sich in sich zurückzieht und alles, was nicht sie selbst ist, als nicht vorhanden betrachtet. Das Gegenteil ist notwendig: dadurch, daß sie um sich blickt, erkennt sie immer mehr das ihr Eigentümliche und erkennt sie immer neue Aufgaben. Die Spannung des Gegensatzes ist auch ihr lebensnotwendig.

Die Klärung ist nach außen hin notwendig. Sie erweist sich aber auch als förmlich, nämlich durch Anregung, Bewahrung und Zwang.

Anregend wirkt es, wenn an die Theologie Fragen gestellt werden, die sie veranlassen, sich auf sich selbst zu besinnen. Die Kanon-und Dogmengeschichte bietet viele Beispiele dafür. Das ist darin begründet, daß dem Glauben die Unruhe des Denken-müssens fehlt, daß der Glaube näher dem ruhevollen Schauen als dem unruhigen Schließen, Beziehen und Zergliedern steht, daß also die *theologia humana*, als Tätigkeit, die Grenzen menschlichen Denkens nicht zu übersteigen vermag.

Bewahrt wird die Theologie dadurch, daß jede außertheologische Erkenntnis vor einer innertheologischen Dummheit behütet. Belegt sei dies mit zwei Beispielen. Das eine betrifft die Frage nach dem Alter der Welt oder einfacher nach dem Alter der Erde. Die Offenbarung bietet keine Handhabe, diese Frage zu beantwor-

2) Werke 3, 142.

ten, und alle Zahlen in der Heiligen Schrift sind nicht dazu mitgeteilt, diese Frage nach dem Alter der Erde zu lösen. Das andere Beispiel bezieht sich darauf, inwieweit es möglich ist, Gott aus der Natur zu beweisen. Daß es möglich ist, kann nicht bestritten werden; zu oft und eindringlich spricht die Heilige Schrift davon, daß die Natur Gottes Spur, Stimme und Gleichnis ist. Wie das aber im einzelnen gezeigt werden kann, darüber gibt die Offenbarung keine Auskunft. Die Theologie ist vielmehr in dieser Hinsicht auf das angewiesen, was die Naturwissenschaft sagt.

Der dritte Dienst der Förderung besteht in dem Zwang, den Zusammenhang mit den Quellen aufzuweisen. Schon zur Aufgabe des Ordnens gehört es, diesen Zusammenhang darzutun. Das aber ist leichter, weil innerhalb des Theologischen die Offenbarung anerkannt und zugestanden wird. Jetzt aber handelt es sich darum, den Zusammenhang mit den Quellen auch denen zu erweisen, welche nicht ohne weiteres oder uneingeschränkt die Offenbarung zugestehen, die vielmehr erkennen wollen, ob eine Behauptung auch für den Außenstehenden erkennbar in den gesamten Zusammenhang des Glaubens paßt. Mindestens aber ist zu zeigen, daß die Zurückführbarkeit auf die Quellen von einer gewissen Stelle an nur innerhalb der Theologie möglich ist.

Damit ist eine weitere Stufe der Klärung erreicht, nämlich die nach innen hin.

Deutlich zu machen ist die Erkenntnisgrenze. Der Widerspruch, daß Gott unerkennbar ist und daß der Mensch von einem untilgbaren Erkenntnisdrang besessen ist, kann nicht aufgehoben werden. Sicherlich spricht sich in diesem Erkenntnisdrang dieses aus, daß sich der Mensch als unablösbar mit Gott verbunden erlebt, was aber nicht aufhebt, daß sein Denken vor Gott nicht zureicht, sondern oft das Gegenteil erreicht von dem, was er erstrebt, dieses, den Menschen von Gott zu trennen. So hat man sagen können, daß „das Denken der Tod Gottes ist, und daß er ihn uns in die Hand gegeben hat, seinen eigenen Tod“[3]. Das Denken hängt ab von der Fassungkraft. Der Mensch muß auswählen, worüber er nachdenken will, alles andere muß er beiseite lassen. Damit aber ist er gefährdet, sich abzuschließen, derart, daß er das andere nicht mehr erkennt, sogar es als nicht vorhanden betrachtet. Diese Fassungskraft hängt insbesondere von der Stufe ab, auf welcher der denkende Mensch lebt, die ihrerseits an die Erlebnisformen gebunden ist, in denen er wurzelt. Was auf der einen Stufe schlüssig ist, braucht es auf der anderen nicht mehr zu sein. Zu jeder Stufe gehören bestimmte Gegenstände, Vorstellungen, Begriffe und Beziehungen, die nicht ohne weiteres auf eine andere Stufe übertragen werden können.

Neben der Fassungskraft hängt die Leistung des Denkens von den Hilfsmitteln ab. Daß man mit einer Schreibmaschine keine Strümpfe stricken kann, weiß jedermann. Daß für die Handhabung der Begriffe Entsprechendes gilt, ist weniger allgemein bekannt. Schon durch Art und Ansatz der Frage wird die mög-

3) *Wiechert*, Die Jerominkinder 1, 330.

liche Antwort vorwegbestimmt, so wie bei einigen Versuchen das Licht sich als Welle, bei anderen als Korpuskel erweist. Das notwendigste Mittel allen menschlichen Denkens ist das Zergliedern, und die nächste und oft übersehene Gefahr ist, den Gesichtspunkt des Zergliederns zu vergessen und das Teilstück für das Ganze zu nehmen. Das Zergliedern wiederum geschieht mit Hilfe des Begriffes, dessen Versuchung darin besteht, den Begriff für die Sache und das Begriffsnetz für das Sachgefüge zu halten. Wie ein Stadtplan uns nur erkennen läßt, wie weit ausgedehnt eine Stadt ist, wie ihre Teile im Verhältnis zueinander liegen wie ihre Teile einzeln gestaltet sind, wo die vorzüglichsten Sammel- oder Ausstrahlungspunkte sind, wie man von einer Stelle zu einer anderen kommen könnte; nicht aber davon, wie die Plätze und Straßen bebaut sind, welcher Art ihr Stil und Geschmack, ihre Ordnung und Zusammenstimmung ist, wie der Bürgersinn oder Geschäftsgeist die Stadt als seine Bezeugung aufbaut, wo innerhalb der Bauten Kunstwerke verborgen sind – so auch ist die Theologie. Sie gibt Anordnung, Verhältnis, Zusammenstimmung der Teile; gibt die Mittelpunkte, von denen aus das göttliche Leben wirklich wird, gibt die Wege, von einer Eigenschaft oder Tatsache zur anderen zu kommen, gibt eine Ahnung über die unendliche Erstreckung des göttlichen Lebens; sie gibt aber nicht das göttliche Sein faßlich zur Hand, anschaulich zur Schau, gegenwärtig zur Erfahrung, gibt nicht den zusammengeschlossenen Reichtum seiner Gegenwart und nicht die liebenswerte Hoheit seiner Schönheit. Theologie gibt nur ein zaghaftes Wissen um Gott.

Der Klärung nach innen dient es, die Widersprüche innerhalb der Glaubensquellen aufzulösen. Das kann dadurch geschehen, daß man die Begriffe eingrenzt, so etwa, wenn Jesus sich als geringer denn der Vater bezeichnet und doch als gleich mit ihm, dadurch, daß Jesus als Mensch unter Gott steht, als ewiger Sohn ihm aber gleichwesentlich ist; oder wenn man der Heiligen Schrift einen mehrfachen Sinn zuspricht, der erste und älteste Weg, die Schrift mit neuen Verhältnissen in Einklang zu bringen; oder wenn einfache Ausdrücke zu deutlichen Begriffen entwickelt werden, etwa die Anrede des Engels an Maria als „der Begnadigten" zur Deutung „voll der Gnade" und zum Glaubenssatz der unbefleckten Empfängnis.

Ebenfalls obliegt es der Klärung, Einwände aufzulösen, dadurch, daß man zeigt, sie beruhen auf einem Mißverständnis oder sie seien nicht schlüssig oder sie seien außerhalb der Theologie gelegen.

Aufgabe der Klärung endlich ist es, auf mögliche Gefahren hinzuweisen, um vor ihnen zu warnen, etwa vor Verengung und Erstarrung, vor Verwechslung von Schein und Sein, Zwang und Freiheit, und nicht zuletzt vor der Gefahr der Zersplitterung.

Verengung und Erstarrung kann drohen der Sprache, dem Gedankengut und der Gottesdienstform. Jede Sprache erwächst aus einem bestimmten Erlebnisbereich, dem eine bestimmte Sachwelt und Erkenntnisordnung zugeordnet ist. Ein Glaube reicht so weit, wie die Sprache verstanden wird, in der er verkündet wird. So

war das Christentum zunächst auf dem semitischen Bereich von Palästina beschränkt, woraus es sich dadurch befreite, daß es die griechische Sprache übernahm und sich in den griechischen Kulturraum ergoß. Sobald dieser überschritten wurde, war das Latein diejenige Sprache, die das ganze damalige „Weltreich" zu missionieren erlaubte. Heute steht die Frage an, ob es nicht an der Zeit ist, die lateinische Sprache durch eine andere abzulösen, und es ist eine dringende Aufgabe, zu prüfen, welche in Frage kommt. Beschwerlich ist es, daß die amtliche und liturgische Sprache nur denen verständlich ist, welche ein gelehrtes Studium auf sich genommen haben. Zu einer Weltkirche gehört eine Weltsprache, und Weltsprache ist eine solche, die von allen spontan verstanden wird.

Das Gedankengut der Kirche ist lebendig in den Gebeten und Liedern. Auch hier ist die Aufgabe, jeweils zu prüfen, ob die Gebete und Lieder dem Lebensgefühl und Sprachempfinden der jeweiligen Zeit entsprechen. Auch von der Gottesdienstform gilt entsprechendes, und die Bemühungen sind im Gange, der Entwicklung Rechnung zu tragen.

Eine weitere Gefahr ist die, Schein und Sein zu verwechseln. Man kann und muß danach fragen, ob dem äußeren Aufbau der Kirche, so erstaunlich er ist, auch der innere entspricht.

Eine dritte Gefahr ist die der Zersplitterung. Immer mehr überzeugt man sich, daß die Familie die Grundzelle des gesellschaftlichen Lebens in jeder Form ist, auch die des kirchlichen, wie sich ja die Kirche mit Vorliebe als Familie Gottes bezeichnet. Zu fragen ist, ob sich die gängige Seelsorge genügend um die Familie gekümmert und sich nicht zu sehr an den Vater, die Mutter, den Jüngling, die Jungfrau, das Kind gewandt hat, auch insbesondere in der Gestaltung des Gottesdienstes. Zersplitterung droht auch in der Frömmigkeit, indem die Gefahr besteht, daß zu sehr einzelne Tugenden kultiviert werden, worüber der ganze Mensch Schaden leidet.

Gerade in diesen Gefahren wird es deutlich, daß die Theologie einer Zwischenschicht angehört: sie steht zwischen dem schlichten Glauben und dem schlichten Schauen; einerseits strebt sie über das einfache Hinnehmen hinaus, andererseits bleibt sie der klaren Durchsicht unterlegen. Ihre Aufgabe aber bleibt es, im Dienste der Seelsorge tätig zu sein und sich an ihr auszurichten, so wie es Papst Pius XI. formuliert hat: *sacrae disciplinae . . . in catholica confirmanda fide, in errorum tenebris profligandis, in omnium moribus ad evangelica praecepta confirmandis pro natura sua exercent*[4].

Vorbereiten

Wie alles Erkennen, so ist auch das theologische ständig in der Entwicklung. Diese aber geschieht nicht wie das Weiterschieben von Geröll in einem Flußbett oder wie das Wachsen eines Grashalmes, sondern geschieht oder sollte wenig-

4) Deus scient., AAS 23 (1931) 246.

stens geschehen durch Vorausblicken, um das, was notwendig und möglich ist, vorzubereiten.

Die Entwicklung der Theologie ist deswegen unabsehbar, weil die übernatürliche Wirklichkeit grundsätzlich nicht adäquat ausschöpfbar ist, womit sich noch dieses verbindet, daß auch die natürliche Umwelt niemals adäquat erkannt sein wird. Gerade dadurch, daß diese beiden Bemühungen, die natürliche Welt und die übernatürliche Welt zu erkennen, parallel verlaufen und sich oft durchdringen, wird das Studium der Theologie, auch nach ihrer Entwicklung hin, besonders reizvoll.

Innerhalb gegebener Denk- und Sprechformen obliegt es der Theologie, alte Auffassungen mit neuen Erkenntnissen zu verbinden, um dadurch den Boden für wirklichkeitsgerechte Frömmigkeit zu schaffen. Verdeutlichen kann man das an dem Schöpfungsbericht. Von der eindrucksvollen und anschaulichen Auffassung an, daß Gott in einer Woche, die der unsrigen gleich ist, die Welt erschaffen habe, bis zu der heutigen, daß Gott der Urheber der Welt nach seinem Plan ist, sind viele Weisen erdacht worden, um sowohl dem zu genügen, daß Gott der freie und uneingeschränkte Herr der Schöpfung ist, als auch dem, daß die heutige Erkenntnis der Erd- und Weltgeschichte den Zeitraum einer Woche als unmögliche erscheinen läßt. Mit dieser letzten Erkenntnis hängt auch die Anerkennung und Einschätzung der Entwicklung zusammen. Ob es eine solche gibt, und gegebenenfalls in welcher Weise, kann aus der Offenbarung weder bewiesen noch widerlegt werden. Wenn es aber eine Entwicklung gibt, muß die Theologie imstande sein, sie einzubauen.

Eine weitere und oft schwierigere Aufgabe ist es, implicite Aussagen in explicite zu verwandeln. Die gesamte Entwicklung der Christologie und neuestens auch der Mariologie läßt erkennen, wie umfangreich diese Aufgabe ist.

Oft ist mit dieser Aufgabe die andere verbunden, neue Begriffe zu prägen, um einen Sachwert deutlich bezeichnen oder mindestens deutlich von anderen unterscheiden zu können. Dahin gehört etwa der Begriff der Trinität, der zwar hinreichend geklärt ist, um das innergöttliche Geheimnis des Reichtums und der Lebendigkeit zu kennzeichnen, aber noch nicht genügend angewandt, um die Heilsgeschichte, insbesondere die Kirche als in einer übernatürlichen Ontologie gegründet darzutun. Kühne neue Begriffe sind in der Mariologie die der *praeredemptio*, der *mediatrix* und der *corredemptio*.

Eine schwere, aber auch ungemein anziehende Aufgabe ist es, den Übergang in eine andere Sprache zu vollziehen oder wenigstens vorzubereiten. So wurde aus dem hebräischen 'aehjaeh aschaer 'aehjaeh das griechische οὐσία, aus dem hebräischen Herz das paulinische Gewissen, aus dem griechischen οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον das lateinische *essentia*, *substantia*, *subsistentia* und *persona*. Bewundernswerte Arbeit wurde wiederum geleistet, als die lateinische Kirchensprache

in die Landessprachen überging, ein Vorgang, der heute in den Missionen wohl die entscheidende Schwierigkeit und Aufgabe ist. Gerade in diesem Zusammenhang ist erneut auf eine kirchliche Weltsprache als wünschenswert und notwendig für den amtlichen, den liturgischen und den täglichen Gebrauch hinzuweisen.

In eine andere Sprache überzugehen, braucht nicht in jedem Falle zu heißen, daß es sich phonetisch um eine andere Sprache handelt, sondern heißt oft schon dies, aus einer Denkschicht in eine andere überzuwechseln, etwa aus der des Kindes in die des Erwachsenen oder aus der des Matrosen in die des Kaufmannes. Solcher Überlegungen gibt es in der Theologie viele. Sie sind dadurch gegeben, daß das Leben in der Kirche Heilsgeschichte ist, also sich ändert, was sich auch darin äußert, daß die Sprechweisen wechseln. Vergleicht man die Schriften des Clemens von Alexandrien mit denen von Boethius, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin und Scheeben, dann hat man Belege dafür, wie sehr es notwendig ist, die wissenschaftliche Darstellung jeweils mit der Zeit in Zusammenhang zu halten, damit nicht der innerste Kern des Glaubens, sofern er mitteilbar ist, die Lehre, unverstanden bleibt. Mit der Entwicklung ist ebenso als notwendig gegeben, neue Formen des Gottesdienstes und der Verfassung auszudenken und vorzubereiten.

Zu den Gebieten, die heute als dringlich empfunden werden, gehören etwa die Ausbildung der Theologen, der Anteil der Laien an kirchlicher Verantwortung, die Seelsorge am technisierten Menschen, die Frage nach den Grenzen des Menschen im anbrechenden Zeitalter der Weltraumfahrt und der Bevölkerungsvermehrung, die besonders viel von der Gemeinschaftsgesinnung fordert, auch im Hinblick darauf, daß die Menschen einerseits zunehmend mehr beansprucht, andererseits zunehmend mehr entlastet werden.

Geleitet werden müssen solche Untersuchungen von dem Bestreben, der vollen Wirklichkeit gerecht zu werden, so, wie sie vor Gott in Natur und Übernatur besteht und wie die Kirche sie auszusprechen versucht.

Abschluß

Noch einige Hinweise mögen das Bild vervollständigen, als das die Theologie sich in ihrer Funktion darbietet.

Nicht wenige Gefahren drohen dem Theologen. Das Gewicht der Trägheit, die Macht des Herkommens, die Herrschaft des Buchstabens, das Hängenbleiben am Äußerlichen und das Verschlucktwerden von Nebensächlichem sind gefährliche Fallen, die rasch und leicht zuschnappen. Dieses, daß die kirchliche Lehre vorgegeben ist und die Ergebnisse von vornherein feststehen, kann dazu verleiten, sich mit Ausreden zu begnügen, sich Kurzschlüssen zu überlassen, welche die notwendigen und wesentlichen Zwischenstufen übersehen, sich Tatsachen zu ver-

schließen, die unbequem und fordernd sind. Mangel an Umblick in der reichen Schöpfungswelt Gottes haben die Theologen mehr als einmal in den Verdacht gebracht, etwas vom Armleutegeruch an sich zu haben – den man nicht mit der „Torheit" verwechseln darf, deren Paulus sich rühmt. Wieder eine andere Gefahr hat Pascal ausgesprochen: *Les plus habiles entre les Théologiens sont ceux qui intriguent beaucoup, qui parlent peu et qui n'écrivent point*[5].

Der heutigen Theologie, wie der Theologie überhaupt, darf man nicht vorwerfen, sie ermangle des Prophetischen. Das ist, als eine Wissenschaft, nicht ihre Sache. Wohl aber kann man von ihr erwarten, daß sie vorausschaue, um Wege zu bereiten. Ein anderes ist es, wenn damit gemeint ist, daß sie ohne Gottesnot geschrieben ist, daß ihr das Blut des Lebens und der Hauch der Ewigkeit fehlt, daß es zuviel Theologie aus Fleiß, Geduld, Langeweile und Bezahlung gibt, was letzteres auch dadurch bedingt sein mag, daß man versucht, dem zu entgehen, beargwohnt zu werden.

Eigenständigkeit mit Treue zur Überlieferung, Selbständigkeit mit Eingliederung in die Gemeinschaft zu verbinden, das ist die schwere Aufgabe des Theologen. Erleichtert wird ihm diese Aufgabe dadurch, daß, wenn er guten Willens ist, er an der Überzeitlichkeit seines Gegenstandes den Halt und an der Unerkennbarkeit sein Maß hat, beides ihm zugänglich durch das kirchliche Lehramt. Theologie, so tiefgründig und leidvoll sie sein mag, ist immer nur ein Scheinsieg des Hellen über das Dunkle, des Verstehens über das Begreifen, des Hilflosen über das Machtvolle. Sie ist nur vorläufig. Lessing läßt Recha sagen: „Doch so viel tröstender war mir die Lehre, daß Ergebenheit in Gott von unserem Wähnen über Gott so ganz und gar nicht abhängt"[6]. Paulus hatte es noch eindringlicher gesagt: „Stückwerk ist unser Wissen, . . . die Liebe aber ist das Größte" (1 Kor 13, 12. 13).

5) Lettres Provinciales 1, 45.
6) Nathan der Weise 1, 589.

DER RÖMERBRIEF HEUTE

Von Raphael Rosmann

Den Winter 57 auf 58 verbringt der Apostel Paulus in Korinth. Es ist der Besuch, den er im 2. Korintherbrief in Aussicht gestellt hat. Er will jetzt nach Jerusalem, dann aber weiter nach Rom. Und er muß nach Rom. Er muß sein Apostolat unter den Heidenvölkern zu Ende führen, – wenn es da überhaupt ein Ende gibt. Ist Jerusalem der Mittelpunkt Israels, der Juden wie der Judenchristen, dann ist Rom die Metropole der Heiden. Von Rom gehen die Straßen in alle Welt. Auch nach dem Westen, wohin der Apostel noch nie seinen Fuß gesetzt hat.

Er muß nach Rom. Dort haben aber schon andere gearbeitet. Bisher hat er es vermieden, das Evangelium an Orten zu verkünden, wo es schon bekannt ist. Er will sich auch nur vorübergehend in Rom aufhalten. Er will weiter nach Spanien (Röm 15, 24 und 28).

Was der Apostel durch einige ihm bekannte Glieder der christlichen Gemeinde in Rom, etwa durch Aquila und Priska (Röm 16, 3), erfahren konnte, drängt ihn aber doch, nicht bloß „über Nacht" in Rom zu bleiben, sondern dort richtig Fuß zu fassen, vielleicht auch seine neue Missionszentrale nach Rom zu verlegen. Es waren ja nicht von ihm selbst geschulte Mitarbeiter, die die Fahne des Evangeliums nach Rom getragen haben, sondern Glaubensboten aus Jerusalem. War es Petrus selbst, oder waren es Männer seiner Umgebung? Wir wissen es nicht. Wir erinnern uns aber der Bemerkung, die Paulus im Galaterbrief zu seinem Bericht über das Apostelkonzil in Jerusalem gemacht hat: „Sie sahen, daß ich mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen betraut bin, wie Petrus für die Beschnittenen; denn der in Petrus wirkte zum Aposteldienst unter den Beschnittenen, der wirkte auch in mir unter den Heiden" (Gal 2, 7 f.).

Jedenfalls wußte Paulus, daß er in Rom und Italien durchaus *juden*christliche Gemeinden vorfinden wird, in denen sich die aus dem Heidentum Gekommenen wie Proselyten, wie Christen zweiten Grades, ausnehmen. Das entsprach der Missionsweise der Männer aus Jerusalem. Das konnte aber nicht so bleiben. Schon darum mußte Paulus nach Rom.

Wenn er aber nach Rom kommt, werden sich dann nicht die bitteren Erfahrungen, die er eben mit den Galatern machen mußte, in Rom und in Spanien wiederholen: daß seine Verkündigung und sein ganzes apostolisches Wirken – und diesmal vielleicht schon im voraus – angefochten und als ungenügend verdächtigt wird?

Dem will der Apostel vorbeugen. Darum schreibt er jetzt – genau vor 1900 Jahren – den Brief, der ihn in Rom einführen und „seinem Evangelium" dort den Weg bereiten soll. Er schreibt den „Brief an die Römer".

Durch Erweiterung der damals in Briefen üblichen Grußform führt er sich bei seinen Lesern ein. Dann leitet er zu jenem bedeutsamen Ausspruch des Propheten Habakuk über, den er, auch in der Wortstellung, der griechischen Bibel entnimmt und der ihm für den ganzen Brief das Thema und die Gliederung gibt. Es ist die Stelle Hab 2, 4, die wir so wiederzugeben haben: „Der aus dem Glauben Gerechte wird leben!" Nun zeigt der Apostel, wie alle Menschen, Heiden wie Juden, ihrer Sünden wegen unter dem Zorn Gottes stehen (1, 18–3, 20). Nur eine Möglichkeit gibt es, zum Frieden mit Gott zu kommen: wenn Gott selbst den Menschen aus reiner Gnade, um des Todes seines Sohnes willen, gerecht macht. Diese von Gott her kommende, nicht durch Werke verdienbare Gerechtigkeit aber wird dem zuteil, der glaubt. Diese „Gottesgerechtigkeit" wurde uns durch Christus geoffenbart; sie war aber schon im Gesetz und durch die Propheten vorausgesagt. Abraham ist bereits ein Typus der auf diese Weise durch den Glauben Gerecht-gewordenen! (3, 21–4, 25).

Der *so* Gerechtfertigte *„wird leben"!* Es wird ein Leben sein: befreit vom Zorn Gottes (5. Kapitel), befreit von der Sünde (6. Kapitel), befreit aber auch vom Gesetz (7. Kapitel) und am Ende auch vom Tode. Es ist ein Leben, in dem das Gesetz, d. i. der in Geboten und Verboten ausgesprochene göttliche Wille den Menschen nicht mehr in seiner Freiheit bedroht, da ihn der Heilige Geist als der Geist der Kindschaft von innen her willig gemacht hat (8. Kapitel).

Ehe der Apostel aber dazu übergeht, den *Wandel* der von Gott Gerechtfertigten zu schildern, hält ihn ein anderer Gedanke auf: Ist diese „Gerechtigkeit von Gott her" ein freies Gnadengeschenk, das Gott denen verleiht, die glauben: wie steht es dann mit der Verheißung, die Gott seinem *auserwählten Volk* gegeben hat, jenem Volk, dem der Apostel selbst dem Fleische nach angehört? Nun aber ist es doch offenbar, daß dieses Volk in seiner Mehrheit und in seinen amtlichen Vertretern das Evangelium abgelehnt und sich dem Heilsplan Gottes widersetzt hat. Wie stehen nun Verheißung und Gnadenwahl zueinander? Diese tief ins Gottesgeheimnis hineintastende Betrachtung, die immer wieder zu einer lebhaften Auseinandersetzung wird, hebt an mit der Bezeugung großen Schmerzes, klingt aber aus in ergebene, ja jubelnde Anbetung (9.–11. Kapitel).

Die letzten Kapitel, die man früher gerne als den „paränetischen", d. h. ermahnenden Teil angesehen hat, der sich dem dogmatischen Hauptteil anschließt, stehen in Wirklichkeit noch ganz unter dem Leitgedanken des ganzen Briefes: es ist Lebenskunde für die von Gott gerecht gemachten und mit dem neuen Leben erfüllten Menschen. Grüße und Grußbestellungen und eine Doxologie schließen diesen größten und tiefsten aller Paulusbriefe.

Dieser Brief des Apostels ist sicher in Rom angekommen. Wie wurde er dort aufgenommen? Hat der Apostel mit ihm seine Absicht erreicht? Wir wissen es nicht. Aus den wunderbaren Erfolgen aber, die den Aposteln und ihren Schülern auf ihren Missionszügen in die Heidenländer allenthalben beschieden waren, dürfen wir schließen, daß sie sich inzwischen die Missionsweise des so begnadeten Heidenapostels zu eigen gemacht haben, daß sie also für die Grundgedanken des Römerbriefes empfänglich waren. Denken wir ferner an die Zielsetzung und die Leitgedanken des Johannesevangeliums (Joh 1, 12 und 20, 31), aber auch an den Jakobusbrief, der nur einem Mißbrauch einiger Gedanken des Römerbriefes steuern will, und an eine Bemerkung im 2. Petrusbrief (2 Petr 3, 15 f), die wohl besonders auf den Römerbrief anspielt und auch nur in Verdrehungen von Paulusworten eine Gefahr sieht.

Wiewohl der Römerbrief des heiligen Paulus ganz und gar einem *seelsorgerlichen* Anliegen dienen sollte, haben sich die großen Geister der Kirche doch bald auch seiner *Theologie* zugewandt: Origenes, Chrysostomus, Augustinus, aber auch Thomas von Aquin. Für St. Augustin war es der Römerbrief, der ihm den entscheidenden Anstoß zu seiner Bekehrung gab: Röm 13, 13 und 14.

Eine ganz besondere Rolle aber spielte der Römerbrief in der Theologie und Polemik der *Reformation*. Wenn Bischof Marius Besson († 1945) darauf hinwies, daß sich unsere Väter über dem Evangelium getrennt haben und daß wir uns auch über dem Evangelium wiederfinden müssen, dann gilt das in besonderer Weise vom *Römerbrief*. Aus dem Römerbrief haben Luther und Calvin die Kernsätze ihrer reformatorischen Botschaft geholt, und es ist nur die Einseitigkeit und Eigenwilligkeit, mit der sie, selbst in der Auswertung des Römerbriefes, vorgegangen sind, was ihre Lehre zur Häresie machte.

Die Väter des *Trienter Konzils* haben auch den Römerbrief studiert, ihn aber in Zusammenschau mit der übrigen Heiligen Schrift gedeutet und so die katholische Lehre dargelegt und begründet. Die ihnen gestellte Aufgabe, die neue Irrlehre zu widerlegen und zu bekämpfen, hat freilich nicht selten zur Überbetonung des Gegenstandes geführt, zu einer Art „Antiprotestantismus", der seither die katholische Kirche belastete, aber vielleicht erst in unseren Tagen als eine wirkliche und unnötige Last empfunden wird.

So gingen über dem Römerbrief des heiligen Paulus zwei Theologien auseinander und sie liefen jahrhundertelang nebeneinander, wobei freilich die offen feindselige Haltung langsam in uninteressierte Fremdheit überging. Das Eis brach auf katholischer Seite der französische Dominikaner M. J. *Lagrange* (1855–1938), dessen Römerbriefkommentar 1914 in erster Auflage erschien. Lagrange hat damit Ernst gemacht, die Botschaft und auch die Theologie des Römerbriefes *aus diesem selbst* herauszuholen. Das für ihn kennzeichnende geschickte Zusammenspiel philologisch-historischer Methode mit theologischer Intuition war bereits vier Jahre zuvor an seinem Kommentar zum Markusevan-

gelium aufgefallen. Lagrange ist vielleicht der einzige katholische Exeget, den alle bedeutenderen evangelischen Schrifterklärer gern und mit Hochachtung anführen.

Die große Wendung aber kam von *protestantischer* Seite, und sie geschah mit solchem Ernst und solcher Durchschlagskraft, daß heute ein Zurück nicht mehr möglich ist. Es war aber nicht Karl *Barths* „Römerbrief", wie man vielleicht meinen könnte, jenes Werk, das 1918 den reformierten Pfarrer von Safenwil mit einem Schlag zum bahnbrechenden evangelischen Theologen gemacht hat; denn Barths „Römerbrief ist kein Kommentar, sondern der Versuch einer Nachschöpfung dieses Briefes aus der besonderen modernen Geisteslage und für sie" (Paul Althaus). Was darin wie ein Blitzlicht aufleuchtete, war nicht so sehr das Wort des Völkerapostels, als vielmehr die darin ans Licht kommende dialektische Theologie.

Das Werk, das auf protestantischer Seite die große Wendung im Verständnis des Römerbriefes brachte, erschien 1935 im Stuttgarter Calwer Verlag. Es ist Adolf *Schlatters* Erklärung des Römerbriefes unter dem Titel: „*Gottes Gerechtigkeit*". Dieses Werk hat kein so großes Aufsehen erregt. Bei den protestantischen Theologen wohl deshalb nicht, weil Schlatter schon im Vorwort ankündigt: „Für Luther wurde der Brief eine Offenbarung, und dies war die Absicht des Paulus, als er ihn schrieb. Aber bald fiel wieder ein Schatten auf den Brief, der sich schon im Bekenntnis von Augsburg ankündigt. Aus dem, was Paulus sagte, wurde dort das richtig gelehrte Evangelium. Paulus hat von der Botschaft Jesu gesagt, sie rette mit Gottes Kraft jeden Glaubenden. Dies verdeutsche Luther so: Das Evangelium von Christo ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die *daran* glauben. Daran – *woran?* Ich meine, es ist zeitgemäß, daß wir dies erwägen!"

In seiner Bemerkung zum Habakukzitat in Röm 1, 17 kennzeichnet Schlatter die Enge und Einseitigkeit des Paulusverständnisses der reformatorischen Theologie: „Es war ein Fehlgriff, wenn hier der Lehrsatz gefunden wurde, für den er nun den Beweis leisten wolle; zuerst dadurch, daß er den Griechen und Juden ihre Sünde zeige, die keine andere Rechtfertigung zulasse als die durch den Glauben, sodann durch den positiven Beweis, daß der sühnende Tod Jesu die Folge habe, daß dem Menschen der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet werde. Das Kennzeichen dieser Deutung ist, daß sie mit Kapitel 5 erlahmt. „Durch den Glauben wurden wir gerechtfertigt" (5, 1): damit war nach dieser Deutung das Ziel des Briefes erreicht. Kap. 6–8 verdunkelten die Rechtfertigungslehre mehr, als daß sie sie erläuterten, weil sie nicht mehr vom Glauben, sondern vom Gehorsam und vom Wandel nach dem Geiste sprechen. Die Deutung des dem Volke Israel bereiteten Schicksals war vollends nur ein Anhang; aber auch die Beschreibung dessen, was in einer christlichen Gemeinde geschieht, wurde eine Zugabe, die vom Thema des Briefes abwich. *Diese Deutung bedarf in allen ihren Urteilen einer sorgfältigen Revision.*"

Zu Röm 2, 6 schreibt Schlatter: Indem Paulus verkündete, daß Gott einem jeden den Lohn *nach seinen Werken* zuteilt, „gab er der Auslegung, die durch die Reformation üblich wurde, ein schweres Rätsel auf. Stritt hier nicht Paulus selbst? ... Es wird offenbar, daß diese Auslegung nicht klar sah, daß sie den Gegensatz zwischen dem Glauben und dem Wirken zu ihrem leitenden Gedanken machte. Dadurch wurde ihr das Verlangen nach Gottes Gericht unverständlich".

In Röm 3, 28 lesen wir: „Wir halten dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde ohne Gesetzeswerke." Daß Luther diesen Satz durch das Wörtchen „sola" erweitert und „durch den Glauben allein" gelesen hat, findet auch bei Schlatter nicht vollen Beifall. Er schreibt: „Die Verherrlichung des Glaubens, das ‚sola', hat dann unheilvoll gewirkt, wenn mit ihm jene Verkürzung des Lebens vollzogen wurde, die das Handeln aus ihm ausscheidet und nichts als das Glauben übrig läßt. Diesen unmöglichen Menschen, der nichts tut, sondern einzig glaubt, ... hat aber nicht Paulus erfunden."

Es ist dem Stuttgarter Calwer Verlag hoch anzurechnen, daß er 1952 zu Adolf Schlatters 100. Geburtstag an Stelle einer Festschrift diesen seinen Römerbriefkommentar neu herausgegeben hat, mit einem ausgezeichneten Vorwort von Karl Gutbrod, der gerade auf dieses Verdienst Schlatters hinweist.

Schlatter sehr nahe kommt Paul *Althaus*. In einer kurzgefaßten Erklärung zum Römerbrief, die im Göttinger Bibelwerk „Das Neue Testament deutsch" 1949 in 6. Auflage erschienen ist, steht der Exkurs „Das Gericht nach den Werken", und darin lesen wir: „Das Gesetz, das Werke fordert, bleibt für Paulus Ausdruck des ewigen Willens Gottes und bleibt als solcher in Gültigkeit. Neben dem ‚allein durch den Glauben' steht mit gleichem Nachdruck ein ‚allein nach den Werken' ... Gerade die Begnadigung in der Rechtfertigung beruft und ermächtigt nach Paulus zur Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes. Die Glaubensgerechtigkeit führt zum guten Werk. Das ist ihr Sinn und Ziel."

Stark von Schlatter beeinflußt ist auch der Römerbriefkommentar des lutherischen Bischofs von Lund, D. Andres *Nygren*, dessen deutsche Ausgabe 1954 in 2. Auflage erschienen ist. In der Einleitung schreibt dieser führende evangelische Theologe: „Was ist der Hauptinhalt des Römerbriefes? Auf diese Frage hat man seit alters in der evangelischen Christenheit die Antwort eindeutig bereit gehabt. Sie lautet: die Rechtfertigung durch den Glauben. An sich ist diese Antwort richtig ... Und doch genügt sie bei weitem nicht, um eine richtige Deutung und das richtige Verständnis für den Inhalt des Römerbriefes zu gewährleisten". Hier weist Nygren auf Schlatter, dem er im wesentlichen zustimmt. Nur darin weicht er – und gewiß mit Recht – von Schlatter ab, wenn dieser meinte, der Römerbrief enthalte neben der Rechtfertigung aus dem Glauben noch eine Reihe anderer Dinge. „Denn im Römerbrief spricht Paulus von Anfang an bis zum Ende nur von einem und demselben. Der Römerbrief ist eine einzige große Ein-

heit, ein innerer Zusammenhang, der in strenger Folge und Geschlossenheit einzigartig nicht nur in der christlichen Literatur, sondern in der Literatur überhaupt dasteht."

Der überzeugende Nachweis dieser inneren Einheit des Römerbriefes ist in der Tat Bischof Nygrens großes, bleibendes Verdienst. Wir haben uns in der Inhaltsangabe diese wertvolle Entdeckung bereits zunutze gemacht. Nygren zeigt dann aber, wie gerade durch diese kleine Abweichung von Schlatter dessen eigentliches Anliegen erst ganz zur Erfüllung kommt. „Gerade wenn man an der Einheitlichkeit des Briefes festhält, wird der Umstand, daß das Interesse nicht durch den ganzen Brief hindurch lebendig erhalten werden kann – was Schlatter von der traditionellen protestantischen Deutung behauptet hatte –, ein eindeutiges Zeugnis dafür, daß eine Verschiebung in der Deutung eingetreten ist und daß man in die Worte des Paulus von der Rechtfertigung teilweise etwas anderes hineingelegt hat, als er selbst beabsichtigte".

Einen ganz eigenartigen, nicht weniger bedeutsamen Kommentar zum Römerbrief schrieb Hans Asmussen. Dieser erschien 1952 im Stuttgarter Evangelischen Verlagswerk. Während Schlatter sich nur mit der protestantischen Theologie auseinandersetzt und auch Dygren nur gelegentlich gegen katholische Anschauungen Einwendungen macht, leitet Asmussen ein ernstes ökumenisches Anliegen: „Auf evangelischer Seite wird in unseren Tagen mit einer erstaunlichen Sorglosigkeit von der Rechtfertigung geredet. Die durchgehende Meinung ist, daß alle nicht römisch-katholischen Kirchen hinsichtlich der Rechtfertigung *einer* Überzeugung wären. Und auf katholischer Seite begegnen wir immer wieder Stimmen, die so tun, als ob zur Frage der Rechtfertigung zwischen uns nichts mehr auszumachen wäre. Beides muß als schlechthin falsch beurteilt werden." Gleich in der Einleitung, der wir auch diese Zeilen entnommen haben, stellt Asmussen die beiden fremd nebeneinander einhergehenden Theologien in zwei, wie er meint, typischen Vertretern einander gegenüber: die Rechtfertigungslehre der evangelischen Dogmatik von Heinrich Schmid (Gütersloh 1893) und das entsprechende Kapitel der katholischen Dogmatik von Bernhard Bartmann (Freiburg 1923). Und er fordert den Leser auf, „selber zu beurteilen, ob und wieweit es möglich ist, die apostolische Botschaft des Römerbriefes in den beiden Typen der Lehre wiederzufinden". Bei dieser arg problematischen Aufgabe aber kommt Asmussen dem Leser zu Hilfe. In der fortlaufenden Erklärung, die bis Röm 15, 19 reicht, und in der nach Themen gegliederten Zusammenfassung stellt er immer wieder nach beiden Seiten Fragen und spricht nach beiden Seiten seine Bedenken aus.

Was den Kommentar als solchen betrifft, so hat er vor vielen anderen Erklärungen des Römerbriefes das voraus, daß er bei aller Wissenschaftlichkeit doch auf das Leben ausgerichtet ist. „Der Amtsträger der Kirche und der Christ insgemein wollen aus dem Römerbrief vor allem das vernehmen, was zu ihrem Heile dient."

Asmussen sieht in der lutherischen wie in der katholischen Theologie *Einseitigkeiten,* aus denen er zur richtigen Mitte führen möchte. Den Weg, den beide Teile gehen müßten, deutet er nun an: „Unsere Generation könnte wissen, daß die amtlichen Äußerungen der Bekenntnisse *auslegungsbedürftig* und *auslegungsfähig* sind." Im ganzen aber sieht Asmussen doch etwas düster. So, wenn er schreibt: „Was ist das Ergebnis einer gemeinsam durchlebten, getrennten Geschichte? Kann man sagen, daß eine der streitenden Parteien Recht bekommen habe? Nichts spricht dafür! Am Ende einer Geschichte von 400 Jahren sind beide Teile merkwürdig einsilbig geworden, wenn auch die Besten auf beiden Seiten mit mehr oder weniger guten Gründen das Recht der Väter aufrecht zu erhalten suchen. Das ist eine Parallele zu dem Werden der Geschichte Israels, in der Gott wahrhaftig ist, aber alle Menschen Lügner sind" (S. 44).

Wir können, gerade aus unserer gegenwärtigen Schau heraus, diesen Pessimismus nicht teilen, wollen aber gleichwohl nicht vergessen, daß jenes einander Näherkommen im Verständnis des Römerbriefes, das wir mit großer Freude wahrnehmen konnten, nur ein erster Schritt ist zu einem einigen theologischen Denken. Es ist aber doch herrlich, daß wir auf einem Wege dazu sind und daß auf diesem Wege auch bereits weitere Schritte getan wurden.

An der Tübinger Universität arbeitet Karl Hermann Schelkle, der Professor des Neuen Testamentes an der katholischen theologischen Fakultät, an einer Geschichte der altkirchlichen Auslegung des Römerbriefes. Er stellte das Manuskript dieser mühsamen Arbeit – es ist das inzwischen erschienene Werk „Paulus, Lehrer der Väter" (Düsseldorf 1956) – seinem Kollegen auf der evangelischen Fakultät, Prof. Otto Michel, zur Verfügung. Dieser verwertet diese katholische Arbeit in seiner Vorlesung, aber auch in seiner Römerbrieferklärung, wo er diesen empfangenen Liebesdienst dankbar vermerkt. Otto Michels Kommentar „Der Brief an die Römer" (Göttingen 1955) ist bis jetzt vielleicht die vollendetste wissenschaftliche Arbeit über den Römerbrief. Und was uns freut: Lagrange kommt darin ebenso häufig zum Wort wie Schlatter oder Gaugler. Dürfen wir nicht vermuten, daß ein ähnlich freundschaftliches Zusammenarbeiten auch an anderen Orten möglich geworden ist?

Das überraschendste Ereignis im Zeichen des „Römerbriefes heute" ist unstreitig das Erscheinen eines Buches, das noch vor einigen Jahren ganz unmöglich gewesen wäre. Es ist kein neuer Kommentar, sondern eine vergleichende Untersuchung zum Hauptthema des Römerbriefes: „Die Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung" von Hans Küng; mit einem Geleitbrief von Karl Barth (Einsiedeln 1957).

Der Schweizer katholische Theologe entwickelt *zuerst* die Rechtfertigungslehre Barths, die er indessen nicht dem berühmten Römerbriefkommentar, auch nicht der 1956 erschienenen gekürzten Ausgabe entnimmt, sondern den bisher erschienenen zehn Bänden von dessen „Kirchlicher Dogmatik". Von dieser Darstellung

seiner Theologie bezeugt Barth selbst, daß darin alles wichtige zum Thema Rechtfertigung „nicht nur vollständig gesammelt und nicht nur korrekt, d. h. seinem Sinn gemäß wiedergegeben, sondern auch ... schön zum Leuchten gebracht" worden ist.

Dann legt Küng die katholische Rechtfertigungslehre dar, wobei er darauf aufmerksam macht, daß die katholische Kirche selbst auch ihre amtlichen Entscheidungen in Glaubenssachen „nie als eingefrorene, tote Formeln betrachtet hat, sondern als lebendige Wegweiser für weiteres Forschen im unerschöpflichen Reichtum der Offenbarung Jesu Christi" (S. 106). Auch bei uns gebe es eine Dogmenentwicklung; nicht im Sinne des Modernismus, sondern als Auseinanderfaltung des Impliziten zum Expliziten unter den Einwirkungen des Heiligen Geistes (S. 107). Er erinnert ferner daran, daß die Dekrete des Trienter Konzils über die Rechtfertigung die Antwort der Konzilsväter auf Fragen darstellen, die ihnen durch die reformatorische Lehre gestellt waren. Sie sind demnach nicht einfachhin *die* katholische Rechtfertigungslehre, obgleich sie zu ihren ersten authentischen Quellen gehören. In ähnlicher Weise klärt er über gewisse theologische „Schulbücher" auf, die noch viel weniger als die katholische Lehre anzusprechen sind.

Mit seiner Darstellung der katholischen Rechtfertigungslehre verbindet Küng seine katholische Antwort an Karl Barth. Nach Feststellung einiger Mißverständnisse und der Ablehnung von Barths antikatholischer Polemik kann er erklären, „daß in der Rechtfertigungslehre, aufs Ganze gesehen, eine grundsätzliche Übereinstimmung besteht zwischen der Lehre Karl Barths und der katholischen Kirche. Was also den behandelten Fragenkreis betrifft, so besteht für K. Barth kein echter Grund für eine Trennung von der alten Kirche" (S. 269).

Und was sagt Karl Barth selbst zu dieser Entdeckung? – „*Wenn* das, was Sie der Heiligen Schrift, der alten und neuen römisch-katholischen Theologie und dann doch auch aus dem Denzinger und also auch den Texten des Tridentinums entnehmen, die Lehre Ihrer Kirche wirklich ist und sich als solche bestätigen läßt, ... dann werde ich wohl – nachdem ich, um mit dem genius loci Zwiesprache zu halten, schon zweimal in der Kirche S. Maria Maggiore zu Trient gewesen bin – ein drittesmal dorthin eilen müssen: diesmal zum Bekenntnis eines zerknirschten: patres, peccavi." K. Barth findet es freilich seltsam, daß er diese Lehre in den katholischen Texten bisher nicht entdecken konnte, Küng sie aber in seiner „Kirchlichen Dogmatik" gefunden habe. Er spricht seine große Freude über dieses Buch aus und sieht darin „ein deutliches Symbol dafür, daß die Sündflut der Zeiten, in denen katholische und protestantische Theologen nur polemisch gegeneinander oder in unverbindlichem Pazifismus, meistens aber gar nicht miteinander reden wollten, zwar noch nicht vorbei, aber immerhin im Sinken ist ... Lassen Sie es bei dem gemachten Anfang nicht bewenden. Es wird ja noch einiges brauchen, um von dem nun – hoffen wir es! – freigemachten Mit-

telraum aus uns auch die Transsubstantiation und das Meßopfer, auch Maria und den unfehlbaren Papst und das übrige, was wir in der Professio fidei Tridentina lesen müssen, einigermaßen einleuchtend zu machen. Aber das sind spätere Sorgen. Entscheidend und für heute erbaulich genug ist dies, daß der Ausblick herüber und hinüber sich wieder eröffnen und erhellen will. Dafür wollen wir auf beiden Seiten dankbar sein. Im übrigen: Veni, creator Spiritus!" (S. 13f).

Über dem Römerbrief, den St. Paulus vor 1900 Jahren geschrieben, sind vor 400 Jahren Christen auseinander gegangen. Über dem *Römerbrief heute* wollen sie sich wieder finden. Ist das nicht Grund, sich zu freuen?

DIE TRADITION

Von Josef Rupert Geiselmann

Wenn wir im Folgenden auf die Tradition zu sprechen kommen, so geht es nicht um etwas, das sozusagen nur am Rande unseres christlichen Daseins steht. Es geht vielmehr um eine der Grundlagen unserer christlichen und kirchlichen Existenz. Denn die Kirche ist getragen vom Prinzip der lebendigen Überlieferung.

Die Theologie ist mit der Tradition vor eine ihrer schwierigsten Aufgaben gestellt, weil so vieles noch ungeklärt ist. Lehramtlich ist auf dem Konzil von Trient und dem Vatikanum nur über das Verhältnis von Schrift und nicht geschriebener Tradition ausgesagt. Dabei ist die nachtridentinische Theologie selbst in diesem einen Punkte einem tragischen Mißverständnis dieser dogmatischen Lehrentscheidung verfallen. Vor allem wird die Aufarbeitung der biblischen Grundlage der Tradition vermißt[1]. Um diese werden wir uns besonders bemühen. Die Tradition, die an der Wiege der Kirche stand und der sie ihr Fortbestehen verdankt, ist aber nicht nur eine Grundfrage, die den Theologen angeht. Damit wäre zu wenig gesagt. Sie ist viel mehr: ein Grundanliegen, das uns allen von Gott ans Herz gelegt ist, sei es dem, der gesandt ist, zu predigen, der auf der Kanzel und in der Schule steht, sei es dem, der von Gott berufen ist, das gepredigte Wort glaubend zu vernehmen, in seinem Herzen zu bewahren und mit dem Munde zu bekennen (Röm 10, 9). Daß die frohe Botschaft von Jesus Christus lebendig im Raume der Kirche fortgepflanzt werde, das ist der priesterliche Dienst, zu dem wir alle berufen sind, sowohl die, die das Sakrament der Priesterweihe empfangen haben, als auch die, die durch Taufe und Firmung am ewigen Priestertum Christi Anteil haben, zum Dienste Gottes, dem cultus divinus, berufen und damit des Priestertums aller Gläubigen teilhaftig geworden sind.

Es ist nicht möglich, in einer einzigen Abhandlung die mit der lebendigen Überlieferung uns aufgegebenen Probleme in ihrer ganzen Breite zu entfalten. Wir stellen daher die Tradition vor allem in das Licht der neuen Fragen, vor die wir uns gegenwärtig gestellt sehen.

Die neue geistesgeschichtliche Situation und die neuen theologischen Fragen

Wie aber können wir dieser von Gott uns aufgetragenen Aufgabe gerecht werden, wir, die wir das Wort von Jesus Christus zu verkünden, und wir, die wir den Herrn Jesus mit dem Munde zu bekennen haben? Auf diese Frage können wir

1) *H. Bracht*, Tradition und Sakrament. Schol 30 (1955) 22.

nur antworten: so nicht mehr, wie wir bisher unsere Aufgabe erfüllt zu haben glaubten, wenn wir auf die Tradition der Kirche zu sprechen gekommen sind. Es liegt ja gerade im Wesen der lebendigen Überlieferung, daß wir das Wort Gottes so verkünden sollen, daß es bei unseren Hörern ankommt, daß es auf die Fragen eingeht, die sie bewegen, und die Antwort darauf gibt. Bisher war es doch so, daß die Kirche, die ihre Gläubigen an die in der Kirche lebende Tradition verwies, damit sich in den Gegensatz gestellt sah zu einer Haltung, die die Geistigkeit der Moderne weithin bestimmt hatte, die keine Bindung an Überkommenes und Überliefertes mehr wollte, die im Gegenteil gerade von aller Tradition loszukommen bestrebt war, indem sie das Recht forderte, daß jeder, frei von aller Bindung an das Herkommen, seinen Glauben sich bilde, die in allem, was nach Überlieferung aussah, ein Beharren an Überholtem erblickte, das über den Haufen zu werfen sei, um dem Fortschritt und der Freiheit die Bahn zu öffnen. Diese Stellung zum Fortschritt hat nicht nur dem 18. Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung, sein Gesicht gegeben, sondern auch das 19. und beginnende 20. Jahrhundert weithin bestimmt.

Es wird immer anzuerkennen sein, wie Kirche und Theologie dem sich selbst Gesetz seienden Individuum gegenüber an der an Gott und seine Normen gebundenen Persönlichkeit des Menschen festgehalten, der Freiheit des einzelnen die göttliche Autorität entgegengestellt haben, an der sie ihre unüberschreitbare Grenze hat; wie sie dem schrankenlosen Individualismus gegenüber nie davon gelassen haben, den einzelnen als Glied in eine vor ihm seiende, ihn umgreifende Gemeinschaft zu stellen, sei es der Familie, des Volkes, des Staates, der Kirche; wie sie dem vorwärtsstürmenden Fortschrittsglauben das Erhaltende, Hegende und Beschützende des Herkommens und der Tradition als Gegengewicht entgegengestellt haben. Dies waren die tragenden Ideen, mit denen Kirche und Theologie die lebendige Tradition der modernen Geistigkeit gegenüber gerechtfertigt und begründet haben. Allein damit dürfen wir uns in der gegenwärtigen Situation nicht mehr begnügen.

Ferner ist das Prinzip der lebendigen Tradition eines der Grundprobleme, durch das sich die katholische Kirche von den reformatorischen Gemeinschaftsgebilden, die sich in ihren Bekenntnisschriften aussprechen, grundsätzlich unterscheidet. Unsere kontroverstheologische Auseinandersetzung über die Überlieferung war bisher dadurch bestimmt, daß wir dem reformatorischen Grundsatz, der alle Tradition verwarf und allein das Wort der Heiligen Schrift gelten ließ, die Tradition in der Weise gerechtfertigt haben, daß wir sagten, die Heilige Schrift enthalte nicht das ganze Evangelium Jesu Christi, sie werde vielmehr ergänzt durch die ungeschriebenen Überlieferungen, die in der Kirche durch die ununterbrochene Nachfolge im Bischofsamt erhalten, gleichsam von Hand zu Hand übergeben bis zu uns gelangt sind (Trid. sess. IV. Denz. 783). Das Evangelium, das Jesus Christus kundgemacht, komme also auf einem doppelten Wege zu uns, teils durch die Heilige Schrift, teils durch die ungeschriebenen Überlieferungen. Würden wir

in diesen Gleisen uns weiterbewegen, auf diese Weise die Tradition vor unseren Hörern begründen und rechtfertigen, dann könnte es schon sein, daß unsere Worte bei ihnen nicht mehr ankommen. Denn die geistige Situation, in der wir stehen, ist eine gänzlich veränderte, und wir sagen nicht zu viel, wenn wir die Forderung aufstellen, daß wir gerade in unserer Frage das Ruder um 180 Grad herumwerfen müssen.

Verändert hat sich die geistesgeschichtliche Situation. Was man bisher verbrannt hat, beginnt man anzubeten. Nicht als ob die geistige Lage unserer Zeit mit einem Schlage eine andere geworden wäre. Aber daß sich unterdessen etwas getan hat, zeigt die Tatsache, daß die Tradition zu einem geistesgeschichtlichen Problem wird, dem man sich sehr ernsthaft widmet. Es werden Stimmen laut, die an die Stelle der Verdammung den Ruf nach Tradition erheben. Unsere geistige Situation ist nicht mehr so, daß man der kirchlichen Tradition gegenüber allgemein auf die Freiheit des autonomen Individuums pocht. Angesichts der geistigen und materiellen Trümmer, die uns die Freiheit letztlich eingebracht hat, erscheint unsere geistige Lage als die Zeit, „die der Verlust der Tradition überhaupt als ein unheilvolles Schicksal überfällt, als ein Verlorengehen von Halt und Geborgenheit, als ein Entgleiten des Beständigen, als eine atembeklemmende Entleerung und Vernichtung des geistigen Lebensraumes".[2] Heute sieht man mit fast unheimlichem prophetischem Blick, wohin es führen muß, wenn man schon im natürlichen geistigen Leben alle Tradition von sich wirft. Dahinter spürt man den grauenhaften Nihilismus: „Wäre die Tradition wirklich ganz verzehrt, wäre der Nihilismus vollendet; gäbe es gar nichts, was immer noch feststeht, dann könnte man überhaupt nicht mehr an selbstverständliche und gemeinsame Grundlagen unseres Menschseins appellieren."[3] Man sucht daher, um das Gespenst des Nihilismus zu bannen, krampfhaft danach, ob sich inmitten unseres geistigen Wirrwarrs, in den wir in den letzten 150 Jahren hineingeschlittert sind, nicht doch noch so etwas wie Tradition finde, die unser geistiges Leben bestimmend uns vor dem Letzten, der Götterdämmerung des Nihilismus, bewahren könnte. „Das Problem der Geschichte ist heute das dringendste geworden, weil unsre faktische Geschichte seit etwa 150 Jahren so revolutionär geworden ist, daß sie die Tradition fast vollständig vernichtet zu haben scheint. Die extreme Dringlichkeit des Problems beruht darauf, daß uns die Sache der Tradition praktisch so gut wie verloren erscheint. Aber ist es wirklich so? Unterliegen wir nicht einem panischen Schrecken? In Wirklichkeit leben wir doch in entscheidenden Stücken auch heute noch in Traditionen, in der Tradition der Romantik, der Tradition der Aufklärung und – trotz aller Modernität – auch noch in den älteren Traditionen der Antike und des Christentums."[4] Jetzt be-

2) *G. Ebeling,* Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem. Tübingen 1954, S. 36.
3) *G. Krüger,* Die Geschichte im Denken der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1947, S. 42.
4) Ebd.

klagt man es, daß wir keine Tradition mehr haben, aus der heraus unser geistiges Schaffen gespeist werden könnte, daß vielmehr an die Stelle der Tradition das Wissen um das geschichtlich Bedingte und damit das Wissen um das Relative all unseres geistigen Lebens getreten sei. Jetzt, wo wir am „Ende der Neuzeit" (R. Guardini) zu stehen scheinen, setzt auch schon die Reflexion über diese Epoche des abendländischen Geistes ein und sieht in ihr „ein besonders veränderliches und zur Veränderung geneigtes, besonders unruhiges, revolutionäres Zeitalter", dessen bestimmendes Gesetz die geschichtliche Wandelbarkeit ist. Am Ende und das heißt auch schon in etwa über der Neuzeit stehend, werden auch die mit dem bestimmenden Gesetz dieser Epoche, der geschichtlichen Wandelbarkeit, verbundenen Gefahren gesehen. Hier hat das Neugeschaffene keinen bleibenden Wert mehr. Mit dem immer Neuen, das der geschichtliche Wandel herbeiführt, geht die Kontinuität im geschichtlichen Ablauf und damit die Identität des Beharrenden im Wechsel, d. h. die Identität der Substantialität, verloren. Hier gibt es nunmehr *ein* Absolutes: die Wandelbarkeit[5]. Mit ihr wird aber das Wesen des Geschichtlichen verfälscht. Denn dieses wird durch zwei Momente bestimmt: einmal durch die Wandelbarkeit und dann durch das über alle Stadien der Wandlung hin sich gleichbleibende Substrat, das der Wandlung unterliegt. Diese durch alle Stadien des Wandels sich durchhaltende Identität des Substrates, das sich wandelt, wird aber im geschichtlichen Vorgang durch das zweite Moment des Geschichtlichen garantiert: durch die Tradition. Geschichte und Tradition gehören zusammen[6].

Man hält den Atem an, wenn diese Philosophie der Geschichte zu Einsichten vorstößt, wie sie ähnlich in der Auseinandersetzung mit dem Geiste der Französischen Revolution im französischen Traditionalismus und in dem gegen den aufklärerischen Rationalismus gerichteten Traditionalismus der Geschichtstheologie der katholischen Tübinger Schule, vor allem bei Johann Sebastian Drey, aufklingen. Es ist Gerhard Krüger, der in verschiedenen Abhandlungen mit der Frage: Geschichte und Tradition ringt[7] und dabei zwei geschichtliche Formen von Tradition feststellt: die urgeschichtliche mystische Tradition und die geschichtliche humane Tradition, die ihren Ursprung in der Entdeckung der Freiheit und der wahren Menschlichkeit (Humanität) durch die Griechen, in der einsichtigen, religiös begründeten Freiheit mit ihrem Suchen nach der wahren Tradition in der metaphysischen Philosophie (Heraklit, Parmenides, Sokrates, Plato, Aristoteles) hat, deren Denken über die Welt in der Frage nach Gott endet[8]. Geschichtliche Formen nennt er sie und will damit sagen, daß sie Werk

5) *G. Krüger,* Geschichte und Tradition. Stuttgart 1948, S. 11 f.
6) Ebd., S. 13.
7) Die Geschichte im Denken der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1947; Geschichte und Tradition. Stuttgart 1948; Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung. Studium generale IV (1951) 321–328.
8) *G. Krüger,* Geschichte und Tradition, S. 26 f.

des Menschen sind[9]. Vor diese geschichtlichen Formen der Tradition stellt er aber die reine Urtradition und versteht darunter die natürliche Offenbarung Gottes als der arché alles Seienden, an ihr Ende aber eine neue ursprüngliche Tradition als Gotteswerk, die Tradition des Wortes Gottes, in der sich Gott neu zu erkennen gibt, die Tradition des Christentums und der Kirche[10]. Im letzten Grunde ist die Tradition nur dann garantiert, wenn das Wirkliche als ein an sich geordnetes Ganzes einen einheitlichen, beherrschenden Ursprung, eine göttliche arché im Sinne der Griechen hat, die uns innerlich mit einer schlechthin bindenden religiösen Gewalt einleuchtend begegnet. Die platonische, johanneische und augustinische Lehre, Gott sei gleichsam die Sonne des geistigen Sehens, die uns die Welt und das Dasein in ihr erleuchtet, ist nicht grundlos. Wir sind und bleiben nur deshalb identische Menschen in der identischen Welt, weil es ein einziges, allbeherrschendes Seiendes gibt, das sich unserer Einsicht mit seinem Wesen und Dasein unausweichlich als Grund darstellt, von dem der ganze Aufbau der Welt nach Wesen und Dasein einheitlich abhängt. Die natürliche Offenbarung Gottes ist der schöpferische Grund des in seiner Tradition andauernden Menschen[11].

In das Licht dieser vorgeschichtlichen reinen Urtradition, die das Werk Gottes ist, gestellt, erscheinen aber die geschichtlichen Formen der Tradition als ein Abweichen und ein Abfall von der reinen Urtradition, die ihre Quelle in der Freiheit des Menschen haben. Wir, die wir in unserem geistigen Zentrum frei sind, können als solche immer auch anders sein als wir bisher waren. *Wir* sind der Grund der Veränderung, der Grund der Geschichte[12]. Wenn es daher neben der Tradition auch Geschichte gibt, so nur aus dem Grunde, weil die Menschen von Gott, dem Grunde ihres freien Daseins und dem schöpferischen Grunde der Tradition, in Freiheit abgewichen sind[13]. Gott der Allmächtige übt keinen Zwang aus, sondern appelliert als gebietende Autorität an die Freiheit. Er will, daß wir ihn in der Selbstbeurteilung des Gewissens frei anerkennen. Geschichte geschieht, indem die Menschen sich *eigenmächtige* Weltanschauungen bilden und damit von der Urtradition abfallen[14]. Mit dem Abfall beginnt die Geschichte. Ihr Anfang aber liegt nicht nur historisch mangels von Dokumenten, sondern auch philosophisch völlig im Dunkeln. Es bleibt ein Rätsel, wie es letztlich dazu kommen konnte, daß die Menschheit von Gott abgefallen ist.

Die urgeschichtliche Form der Tradition, die mystische Tradition, muß von da aus als eine Verbildung der Urtradition angesehen werden. (So hat schon der Tübinger Traditionalist Joh. Seb. Drey die mystische Tradition bewertet.) Die unserem historischen Verstehen erreichbaren Anfänge der Geschichte verraten

9) Ebd., S. 25 und 27.
10) Ebd., S. 29 f.
11) Ebd., S. 25.
12) Ebd., S. 22.
13) Ebd., S. 25.
14) Ebd., S. 26.

uns, daß die Menschen im magischen Denken schon eigenmächtig geworden sind, indem sie in ihrem mystischen Denken irgendwelche eindrucksvollen Mächte der Welt an die Stelle Gottes gesetzt haben, denen sie ihr Dasein zuschreiben. In der mythischen Epoche gibt es eine – zwar irrige – Eindeutigkeit im Verständnis der Welt und des menschlichen Lebens und daher Tradition – die mythische Tradition, in der die Urtradition in ihrer Verbildung vorliegt, weil sie die persönliche individuelle Freiheit durch ihre eigentümliche Übermacht in Bann schlägt und dies aus dem Grunde, weil ihre Götter und Mächte eine solche bannende Übermacht haben. In ihrem Dienst geht die Freiheit faktisch verloren an die archaische Starrheit, in der der Mensch nur noch als Glied seiner Sippe oder seines Stammes existiert, nicht mehr als freies vernünftiges Ich[15].

Von der mythischen Tradition unterscheidet sich die humane dadurch, daß sie von der persönlichen Freiheit getragen ist. Der reinen Urtradition gegenüber aber ist sie mit dem Mangel der wahren Einsicht in die Welt, des wahren Weltbildes behaftet. Darin haben wir den Grund zu sehen, daß auch sie eine Form der geschichtlichen Tradition, Werk des von Gott abgefallenen Menschen ist und damit dem Wandel und der Veränderung unterliegt. So kommt es, daß die geschichtlich humane Tradition jeweils nur zu einem Stadium auf der Suche nach der verdunkelten wirklichen Welt wird. Deshalb ist sie von Umwälzungen bestimmt. Aber trotz dieser ihr eigenen Umwälzung muß sie doch als Tradition angesprochen werden, da die neue Tradition nur die Umformung des Bildes der einen wirklichen Welt ist, die als das Gemeinsame alle Stadien der geschichtlich humanen Tradition zusammenhält[16]. Jetzt gilt es, zur ursprünglichen Tradition zurückzukehren. Diese aber ist ein Werk Gottes. Und diese Tradition ist die Tradition des Wortes Gottes, in der sich Gott neu zu erkennen gibt: die Tradition des Christentums und der Kirche. Die Tradition der Kirche als die Retterin aus dem Zerfall der humanen Tradition, an der wir kranken, das ist die neue geistesgeschichtliche Wertung der kirchlichen Überlieferung, die eine neue Situation in der geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung über die Tradition der Kirche heraufzuführen verspricht. Auf alle Fälle dürfen wir sie nicht übersehen, wenn wir wirklich zur Lage sprechen wollen[17].

Dieser geistesgeschichtliche Wandel scheint das Seinige dazu beigetragen zu haben, daß auch in der reformatorischen Theologie die Tradition anders gewertet wird, so daß wir auch im Gespräch der Konfessionen über die Tradition vor neue Fragen gestellt werden. Der alte Gegensatz: hie Schrift allein, hie Schrift und Tradition, besteht nicht mehr, und damit ist die bisherige kontroverstheologische Auseinandersetzung über die Tradition überholt. Nach Gerhard Ebeling will mit der Formel „sola scriptura" nur die theologische Relevanz der Tradition

15) Ebd., S. 26.
16) Ebd., S. 27 f.
17) Ebd., S. 29 f.

als einer zweiten Offenbarungsquelle bestritten werden. Wenn sich aber damit die Vorstellung eingeschlichen habe, als gäbe es für den Protestantismus gar nicht ein legitimes Problem der Tradition, so sei das eine kurzschlüssige Art, sich innerhalb des Protestantismus über das Problem der Tradition hinwegzusetzen, gegen die man verschiedene Einwände zu erheben habe[18]. Und Hanns Rückert bemerkt in seinem Vortrag über Schrift, Tradition, Kirche: „So wie das sola scriptura gemeinhin bei uns verstanden und als sogenanntes ‚Formalprinzip der Reformation' gehandhabt wird, ist es eine nicht zu rechtfertigende Einseitigkeit. Der Katholizismus hat einfach recht, wenn er uns darauf hinweist, daß in dem Dilemma ‚Schrift' oder ‚Schrift und Tradition' eine falsche Alternative steckt. Denn erstens ist auch die Schrift Tradition, und zweitens leben auch wir von nichtgeschriebener, wenigstens nicht in der Bibel geschriebener Tradition. Auch Luther hat von ihr gelebt. Er wäre von seinen Voraussetzungen aus niemals zum trinitarischen und christologischen Dogma gekommen, sondern hat es aus der Überlieferung der Kirche übernommen ... Man kann nicht nachdrücklich genug hinweisen, daß das orthodoxe Verständnis des Schriftprinzips auf einer Gleichsetzung von ‚Gottes Wort' und ‚Schrift' beruht, die ganz und gar unreformatorisch ist. Luther versteht unter dem Wort Gottes immer die viva vox evangelii, das lebendige in einer Kirche verkündigte Wort, so daß damit die Geschichte dieser Kirche mit umgriffen ist als das Element, in dem Verkündigung und Weitergabe erfolgen. Trüge die Prinzipienlehre der evangelischen Dogmatik dieser viva vox evangelii Rechnung und ließe sie sich von daher durchformen, so wäre in ihr die echte Zusammengehörigkeit und Einheit von Schrift, Tradition und Kirche geborgen, auf die uns die katholische Arbeit an diesem Problem aufmerksam machen will."[19]

In der gegenwärtigen reformatorischen Theologie wird denn auch die Tradition als ein echtes theologisches Problem empfunden[20]. Es kann sich hier nicht darum handeln, im einzelnen darzulegen, wie in der gegenwärtigen protestantischen Theologie das Problem der Tradition behandelt wird. Das würde zu weit führen. Nur drei Lösungen seien herausgegriffen, die für unser Anliegen bedeutungsvoll werden können, die von Gerh. Ebeling, die von O. Cullmann und die von R. Bultmann. Ebeling unterscheidet das zu Tradierende und das Tradieren. Das zu Tradierende ist nicht eine Lehre, auch nicht Bericht von einem historischen Geschehen, sondern die eschatologische Tat Gottes in Jesus Christus als ein bestimmtes Geschehen in der Geschichte, und zwar auf Grund des ursprünglichen Zeugnisses von diesem Geschehen. Das Überlieferte ist aber nicht Bericht von der

18) *G. Ebeling,* Die Geschichtlichkeit der Kirche, S. 50.
19) *H. Rückert,* Schrift, Tradition, Kirche. Lüneburg 1951, S. 22 f.
20) Vgl. *P. Brunner,* Schrift und Tradition. Berlin-Spandau 1951; *G. Glöge,* Offenbarung und Überlieferung. ThLitZtg 79 (1954) 212–236; Credo ecclesiam. Von der Kirche heute, herausgegeben von der evangelischen Michaelsbruderschaft 1955; *M. Lackmann,* Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche 1956; *H. Asmussen,* Rom, Wittenberg, Moskau. Stuttgart 1956.

eschatologischen Tat Gottes in Jesus Christus als einem geschichtlichen Geschehen, sondern hat die Form der Verkündigung, die nicht bloße Rezitation des Zeugnisses der ersten Zeugen, sondern durch dieses Zeugnis erzeugt ist und als Verkündigung wieder traditionsbildend wirkt. Die Verkündigung aber macht, daß das historische Geschehen der eschatologischen Gottestat zu einem gegenwärtigen Geschehen wird. So unterscheidet sich, aber scheidet sich nicht die eine Tradition (Jesus Christus) von den Traditionen, d. h. der Vielstimmigkeit des Zeugnisses von Jesus Christus. Gegeben ist uns die eine Tradition also nur in der Mannigfaltigkeit der Traditionen, d. h. des Zeugnisses von Jesus Christus. Von dieser Mannigfaltigkeit macht auch das ursprüngliche Zeugnis als bezeugende Tradition keine Ausnahme. Und so ist die Kirchengeschichte der fortdauernde Prozeß der Tradition, der als ein Strom mannigfaltiger Traditionen in Erscheinung tritt, die wiederum Zeugnisse von Jesus Christus erwecken und so fortdauernd die Tendenz haben, neue Traditionsbildungen zu erzeugen, ist der fortdauernde Prozeß der Interpretation des ursprünglichen Zeugnisses, das in der Heiligen Schrift vorliegt, an dem die interpretierenden Traditionen kritisch zu prüfen sind. Ebeling stellt uns also vor die Frage, ob die Schrift die Norm ist, an der wir die kirchliche Tradition zu prüfen haben, oder die kirchliche Tradition die Norm, an der wir unser Verständnis der Heiligen Schrift auszurichten haben[21].

Vor eine andere Frage stellt uns O. Cullmanns Behandlung des Traditionsproblems. Diese ist besonders dazu angetan, die Einmaligkeit des Apostolates als ein Kernproblem der Theologie über die Tradition anzusehen und das Gespräch der Konfessionen über Schrift und Tradition dadurch auf eine neue Grundlage zu stellen. Die Kontroverse wird dadurch nicht mehr um Schrift allein oder Schrift und Tradition zu gehen haben, sondern nur noch um die apostolische Tradition und ihr Verhältnis zur kirchlichen Tradition. Zwar kehrt auch bei Cullmann das reformatorische sola wieder. Aber jetzt heißt es nicht mehr: sola scriptura gegen Schrift und Tradition, sondern sola traditio apostolica gegen apostolische und kirchliche Tradition. Denn Cullmann weiß von der formgeschichtlichen Untersuchung der Evangelien her sehr wohl, daß diese der Niederschlag der lebendigen apostolischen Verkündigung sind, daß am Anfang der Kirche das Kerygma der Apostel, die lebendige Übergabe im Worte steht. Diese apostolische Tradition ist die Offenbarungsnorm für alle Zeiten der Kirche. Da das Apostelamt etwas Einmaliges, Unwiederholbares ist, das sich in keiner Weise und in keiner Form – etwa in der apostolischen Sukzession im Bischofsamt – fortsetzt, so muß der Apostel sein Amt wie in der beginnenden Kirche so auch in der gegenwärtigen Kirche ausüben durch sein Wort (Jo 17, 20), und er tut dies durch seine Schriften. Denn nur die Schriften der Apostel bewahren den Einzigkeitscharakter des apostolischen Amtes, verhindern, daß andere menschliche Merkmale als das menschliche Zeugnis der Apostel durch ihr Wort und die frohe Botschaft

21) A. a. O. S. 67–69.

durchsetzen, und ermöglichen und sichern das unmittelbare Handeln der Apostel an uns Menschen des 20. Jahrhunderts[22]. So ist denn die Heilige Schrift die Norm, die die apostolische Tradition im Raum der Kirche stets gegenwärtig macht und die Entstellung der Tradition durch menschliches Unvermögen auf ein Mindestmaß beschränkt. Wie daher die göttliche Einsetzung des Apostolats in der Heilsökonomie den Sinn hat, Gottes Offenbarung in Christus in *unmittelbarer* Weise zu überliefern unter Ausschluß aller Zwischenglieder, die unvermeidlich zur Entstellung der apostolischen Tradition führen müßten, und wie im Neuen Testament die Apostel zu allen Zeiten der Kirche gegenwärtig sind, so haben *wir* die unmittelbare Begegnung mit diesen Zeugen zu suchen, alle Zwischenglieder ausscheidend[23]. Dem hat die Kirche selbst Ausdruck gegeben durch ihr Kanonprinzip. Denn mit der Bildung des Kanons der Heiligen Schriften hat die Kirche sagen wollen: hier in diesen Schriften ist die (einzige apostolische normgebende) Tradition, die die Kirche begründet und die sich ihr aufgedrängt hat. Mit der Bildung des Schriftkanons hat die Kirche unter die apostolische Tradition einen Strich setzen und erklären wollen, daß jede spätere Tradition durch die apostolisch normative Tradition überprüft werden müsse[24]. Cullmann geht aber nicht so weit, die Einzigkeit der apostolischen Tradition so hinaufzusteigern, daß er jede Fortsetzung und Fortentwicklung von ihr in der kirchlichen Tradition ein Ende setzen wollte. Er bejaht vielmehr auch die kirchliche Tradition, deren Ursprung er in das Recht und die Aufgabe der Kirche setzt, zu verkündigen, was ihr im Lichte der apostolischen Norm als Wahrheit erscheint. Trotz aller prinzipiellen Unterbewertung der kirchlichen Tradition durch den Protestantismus, die für die Kirche doch von großem Werte sei, anerkennt nach Cullmann der Protestantismus doch tatsächlich auch die kirchliche Tradition, wenn er in seinen Lehren den Schriften der Theologen des 16. Jahrhunderts und den Beschlüssen der ersten Konzilien eine bedeutsame Stelle einräumt. Allein normativ könne die kirchliche Tradition nie werden. Einzige Norm bleibe die apostolische Tradition.

Die kirchliche Tradition könne daher nie als die maßgebende Interpretation der apostolischen Überlieferung gelten. In diesem Punkt sieht Cullmann den entscheidenden Unterschied zwischen der reformatorischen und katholischen Auffassung der Tradition. Wenn das unfehlbare Lehramt der Kirche durch seine Beschlüsse, welche die Tradition bilden, das apostolische Zeugnis nur auszulegen und zu entfalten behauptet, dabei aber für diese Auslegung den gleichen, für alle Zeiten gültigen normativen Wert beansprucht, wie er der apostolisch normativen Tradition eignet, dann sieht Cullmann in diesem Anspruch die Besonderheit des apostolischen Amtes innerhalb der Heilsgeschichte bedroht, seine Einzigkeit beseitigt und den Graben eingeebnet, der die Zeit der Apostel von der Zeit

22) Tradition. Zürich 1954, S. 33 f.
23) Ebd., S. 35 f.
24) Ebd., S. 45 f.

der Kirche trennt. Zudem widerspreche eine normative Auslegung dem Wesen der Interpretation. Denn zu ihrem Wesen gehöre es, eben nicht Entscheidungscharakter zu haben. Dieser komme allein der Norm der apostolischen Tradition zu. Die Auslegung diene zwar zum Verständnis der Tradition. Man werde sie daher stets zu Rate ziehen, immer jedoch bereit, sie im Lichte der Norm der apostolischen Tradition neu zu überdenken oder auch notfalls aufzugeben und den Firnis früherer Auslegungen wegzuwischen.

Endlich stellt uns Bultmann vor die Frage: Sind die Apostel die Schöpfer des apostolischen Kerygmas und der apostolischen Tradition oder sind sie nur Verkünder des Evangeliums, das uns der historische Jesus kundgemacht hat? Hat die apostolische Überlieferung ihren Ursprung in den Aposteln selber oder geht ihr Ursprung auf den historischen Jesus zurück? Nach Bultmann erscheint der historische Jesus erst im Kerygma der Apostel als der Christus. Das mit dem Kerygma der Apostel uns aufgegebene, eigentümliche Problem ist daher dies, wie aus dem Jesus, dem Verkündiger, der Christus, der Verkündigte, wird. Darin also, daß aus dem historischen Jesus, dem Verkündiger, der Christus, der Verkündigte, wird, haben wir das eigentümliche Wesen des apostolischen Kerygmas zu sehen (Theol. des N. T., 1953, S. 590). Das apostolische Kerygma schafft den verkündigten Christus, der mit dem Verkündiger Jesus nichts mehr zu tun hat. Vom verkündigten Christus des Kerygmas führt kein Weg zurück zum Verkündiger Jesus. – Wäre dem so, dann wäre das Kerygma der Apostel ein völlig neues, das mit dem, was Jesus verkündigt hat, in keinem Zusammenhang mehr stehen würde. Dann wäre es nicht mehr so, daß Jesus das Evangelium promulgavit, die Apostel aber das Evangelium Jesu praedicaverunt (Trid. Sess. IV, Denz. 783). Vielmehr hätten erst die Apostel Jesus als den Christus verkündet, d. h., Gott hätte an die Kreuzigung des Menschen Jesus von Nazareth unser Heil und unsere Rettung geknüpft und dadurch die Kreuzigung dieses Menschen zum Kreuz, d. h. zur eschatologischen Gottestat des Heils gemacht. Im Kerygma der Apostel erst wäre also das völlig Neue von unserem Heile in Christus angebrochen. Das Kerygma der Apostel wäre dann die Offenbarung Gottes, d. h. das Heilsgeschehen Gottes mit uns. Das wird damit begründet, daß die Apostel in ihrem Kerygma das, was Jesus verkündet hat, nicht wiedergeben, Paulus nicht und die Jünger Jesu auch nicht. Aus dem, was die Apostel verkünden und was von ihnen zu hören ist, könne man nicht das heraushören, was sie von Jesus gehört haben. Und wenn die Apostel den Anspruch erheben, von dem zu künden, was sie gesehen haben, so ist damit nicht das gemeint, was sie als Augenzeugen an Taten des historischen Jesus gesehen haben, sondern das ganz Neue der Erscheinung des auferweckten Jesus (1 Kor 9 und 15). Im Kerygma der Apostel stehe daher ein völlig neues Wort vor uns, in welchem Jesus zu Gottes Wort geworden sei. Es gelte also Jesus so zu sehen und zu hören, daß in solchem Sehen und Hören der wunderbare Anbruch der neuen Schöpfung erfahren werde. Das begründet der Bultmannschüler Ernst Fuchs damit: Es „fällt auf, daß der Apostel Paulus kaum einmal ein Wort Jesu zitiert und daß seine Terminologie mit dem Sprachge-

brauch der Verkündigung Jesu nicht übereinstimmt. Hätte aber Paulus auf eine solche Übereinstimmung Wert gelegt, so hätte er alles von Jüngern Jesu wie dem ihm bekannten Petrus erfahren können. Jedoch das gleiche gilt für maßgebende Jünger wie Petrus. Hätten diese Jünger darauf Wert gelegt, daß vor allem Jesu Verkündigung weiter gepredigt werde, so hätte Paulus sich dem nicht entziehen können."[25] Daß Gott unser Heil an die Kreuzigung Jesu von Nazareth gebunden hat, das macht, daß das eschatologische Heil nicht eine welttranszendente Gottestat bleibt, sondern sich in der Sphäre des „Fleisches" vollzieht, macht, daß die eschatologische Gottestat unserer Errettung durch das Kreuz geschichtlich wird. Nur die Tatsache also, daß Gott seine Heilstat mit der Kreuzigung Jesu von Nazareth verknüpft hat und die Heilstat damit zu einer geschichtlichen gemacht hat, das „Daß der Geschichtlichkeit", ist theologisch von Bedeutung. Das ist der Grund, daß es Tradition in der Kirche gibt.

Von daher ist auch die apostolische Tradition bestimmt. Daraus erkläre es sich, wie wenig in der apostolischen und nachapostolischen Literatur auf das Leben Jesu Bezug genommen wird; wie es möglich ist, Sätze der Tradition zu formulieren, ohne geschichtliche Tatsachen zu nennen (2 Kor 5, 18 f.; Phil 2, 6–11); wie Paulus die palästinensische Tradition von den Worten und Taten Jesu so gut wie ganz ignorieren kann. Gehe es doch in der apostolischen Paradosis nicht mehr um den Christus dem Fleische nach (2 Kor 5, 16). Wenn in der apostolischen Tradition auch Worte Jesu überliefert werden, so wird in ihnen eben nicht der historische Jesus gehört, sondern der Kyrios, den die Apostel verkünden. Wenn aber das Markus- und das Matthäusevangelium der Niederschlag der apostolischen Verkündigung, die schriftgewordene apostolische Tradition sind, wie kommt es dann, daß im Matthäusevangelium die Worte des Herrn, in den Rahmen einer Geschichte Jesu gestellt, als Worte des historischen Jesus erscheinen? Und wenn Markus den Taten und Schicksalen des historischen Jesus den breitesten Raum einräumt, wie ist dies mit der apostolischen Tradition vereinbar, die doch nur den Christus des apostolischen Kerygmas überliefern soll? Für Bultmann ist das kein entscheidender Einwand gegen seine Auffassung von der apostolischen Tradition. Im Grunde bleiben nach ihm Matthäus und Markus dem Tenor der apostolischen Verkündigung treu. Beide haben ihren historischen Bericht in den Dienst des apostolischen Kerygmas und der apostolischen Tradition des Evangeliums vom Christus gestellt. Beide wollen dadurch das *eine* Moment des verkündeten Christus, nämlich das Daß der Geschichtswerdung der eschatologischen Gottestat unserer Errettung in Jesus anschaulich machen, wollen in Erinnerung bringen, daß die eschatologische Gemeinde der von Gott aus der Welt Herausgerufenen durch die historische Gestalt Jesu berufen ist, nicht etwa insofern sie dessen Wort hört, sondern indem sie das in Jesus sie rufende Wort Gottes hört. Damit hat die apostolische Paradosis nach Bultmann den besonderen Charakter, daß sie zugleich vom weltjenseitigen eschatologischen Gesche-

25) *Fuchs*, Das Sakrament im Lichte der neuen Exegese. Stuttgart–Cannstatt 1953, S. 5.

hen der Gottestat unserer Errettung und vom historischen Geschehen redet, von der weltjenseitigen Gottestat also, die aller Geschichte durch das geschichtliche Geschehen der Kreuzigung Jesu von Nazareth ein Ende setzt. Im Wort des Johannesevangeliums: das Wort ist Fleisch geworden, hat die apostolische Paradosis ihren prägnantesten Ausdruck gefunden. Diese paradoxe Einheit: das Ende aller Geschichte, alles eigenen Tuns und Leistens des Menschen durch das geschichtliche Geschehen der Kreuzigung Jesu ist jedoch in der Folge nicht immer durchgehalten worden. Die Einheit dieser Gegensätze ist vielmehr aufgelöst worden. So hat die Gnosis den Bezug auf das historische Geschehen preisgegeben, indem sie die geschichtliche Wirklichkeit des Erlösers aufhob, sei es, daß sie ihm nur einen Scheinleib zusprach, sei es, daß sie annahm, der Gottessohn habe sich mit dem Menschen Jesus nur zeitweilig von der Taufe am Jordan an bis zu Beginn der Passion verbunden. Die lukanischen Schriften dagegen (Evangelium und Apostelgeschichte) haben nach Bultmann den weltjenseitigen Charakter der Gottestat unserer Erlösung dadurch eliminiert, daß sie die eschatologische Gottestat, die sich nur an die Kreuzigung Jesu knüpft, in das erlösende Wirken Jesu von Nazareth selber und damit in ein weltimmanentes geschichtliches Geschehen, in eine als Weltgeschichte verlaufende Heilsgeschichte abfälschen[26].

Daß es in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie so lebendig um die Tradition geworden ist, kann nur als ein erfreuliches Zeichen gewertet werden. Es sind neue Fragen erstanden, es ist eine neue Sicht geöffnet worden. Wenn die Theologie selbst aber Organ der lebendigen Überlieferung ist, dann kann sie daran nicht achtlos vorübergehen. Die neuen Fragen, vor die wir gestellt sind, können nur dazu beitragen, unser Fragen nach der Tradition zu vertiefen und zu helfen, daß wir im Verständnis der Tradition einen Schritt weiterkommen. In das Licht dieser neuen Fragen sei daher unser Versuch gestellt, dieses Geheimnis zu ergründen.

Die apostolische Tradition

Polykarp, der Bischof von Smyrna, verweist in seinem Briefe an die Philipper gegenüber den Irrlehren an das von Anfang an uns übergebene Wort (7, 2); der Judasbrief spricht von dem den Heiligen, d. i. den Christen, einmal und ein für allemal übergebenen Glauben (v. 3); der zweite Petrusbrief von dem übergebenen heiligen Gebote (2, 21). Dieses aber wird dem Wege der Gerechtigkeit gleichgesetzt, der seine Grundlage in der Erkenntnis des Herrn und Heilandes Jesus Christus hat. Damit ist vorausgesetzt, daß die Erkenntnis Christi uns auf dem Wege der Überlieferung zukommt. Der erste Johannesbrief nennt das Liebesgebot die Botschaft, die ihr von Anfang (des Bestandes der Kirche) an gehört habt (3, 11), und mahnt: Was ihr von Anfang an gehört habt, soll in euch verbleiben (2, 23). Er bezeichnet das, was er jetzt verkündet, als ein Kerygma, das

26) Die Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1953, S. 464–473.

von Anfang an in der Kirche erschollen ist (1, 1)[27]. Die Termini, denen wir an den angeführten Stellen begegnen: von Anfang an, einmal und ein für allemal, besonders aber der Terminus: übergeben, sind es, welche die christliche Verkündigung als eine solche kennzeichnen, die auf Tradition gründet. Dabei weist im besonderen das „von Anfang an" auf den Ursprung der christlichen Lehre, auf die, die verkünden, was sie gehört und mit eigenen Augen gesehen haben, was sie geschaut und mit ihren Händen getastet haben (1 Jo 1, 1), und das sind die Apostel. So können wir als Ergebnis feststellen: an all den angeführten Stellen wird die christliche Verkündigung als eine auf die Apostel zurückgehende Überlieferung gekennzeichnet. In der Tat besteht der engste Zusammenhang zwischen Apostel und Überlieferung. Gerade diesem Zusammenhang haben es die Zwölf und Paulus zu verdanken, daß zuletzt der Name Apostel allein auf sie angewandt wurde, während anfänglich auch alle christlichen Missionare (vgl. noch Didache) Apostel genannt wurden. Die Kirche ruht daher auf dem Fundament der Apostel und Propheten als den Offenbarungsempfängern (Eph 2, 20). Mit den Evangelisten, Hirten und Lehrern sind sie von Christus als die autorisierten Träger der Tradition eingesetzt (Eph 4, 11)[28].

Was es aber mit der Überlieferung der Apostel des näheren auf sich habe, haben wir in das Einzelne zu entfalten. Und da stellen wir als erstes fest: die apostolische Tradition ist das Zeugnis von der innerhalb dieser Welt erfolgenden Heilsgeschichte, die in den Heilsereignissen, die sich an den Namen Jesus knüpfen, ihre Vollendung und ihren krönenden Abschluß findet. Durch die Art, wie Lukas in seinem Evangelium und der Apostelgeschichte das Heil in Christo darstellt, ist die jenseitige, nur an Jesus gebundene Gottestat im Worte von Christus der apostolischen Verkündigung keineswegs in eine als in der Welt verlaufende Heilsgeschichte abgefälscht worden (R. Bultmann). Diese Art ist vielmehr eine genuine Interpretation der Verkündigung der Zwölf, bzw. des Paulus.

Daß es sich bei der Verkündigung der Zwölf und des Paulus um das Kundmachen eines Geschehens, näherhin eines Gottes- und Heilsgeschehens handelt, geht schon daraus hervor, daß dieses Künden als ein Zeugnisgeben, als ein Bezeugen gekennzeichnet wird (Apg 10, 4–43). Wo aber etwas bezeugt wird, da geht es immer um die ursprüngliche Form von Kund- und Gewißmachen dessen, was sich ereignet hat, eines Geschehenen also. Hinter dem Bezeugten steht immer etwas, was sich zugetragen hat, steht Geschichte. Bezeugen und Zeugnisablegen einerseits und Geschichte andererseits stehen in Korrelation zueinander, und auch die Heilsgeschichte ist eine Form von Geschichte, wenn auch nicht von gewöhnlicher Menschengeschichte, sondern von Geschichte, hinter der Gott selber steht. Das Zeugnis, das die Zwölf und Paulus ablegen, ist die aus dem geschicht-

27) *H. Conzelmann,* Was von Anfang an war. Neutestamentliche Studien für R. Bultmann. Berlin 1954, S. 194–201.
28) *R. Bultmann,* Die Theol. des N. T., S. 465–468.

lichen Charakter dessen, was die Apostel künden, sich notwendig ergebende Form ihres Kundmachens.

Was aber ist damit gemeint, wenn die Zwölf und Paulus den Anspruch erheben, mit ihrer Verkündigung zu bezeugen, Zeugen zu sein, ein Zeugnis abzulegen (Apg 10, 43; 13, 22; 14, 3; 15, 8; 16, 2; 23, 11; 26, 5 bzw. 1, 8, 22; 2, 32; 15, 5 bzw. 4, 33; 7, 44; 15, 5)? Lukas hat diese Termini seiner Apostelgeschichte einer sehr alten Sonderüberlieferung entnommen, die ihre Heimat in der Urgemeinde von Jerusalem hat. Ganz im Lichte der österlichen Ereignisse stehend, hat diese Sonderüberlieferung die Erscheinungen des Auferstandenen und die damit verbundenen Ereignisse (das Evangelium der vierzig Tage, Apg 1, 3 ff.) geschildert. An diesem, wenn wir so sagen sollen, Urbegriff von Zeugen hebt sich als erstes Moment hervor, daß Zeugesein zunächst und ursprünglich meint, Augen- und Ohrenzeuge zu sein. Entscheidend ist, ein Ereignis selbst miterlebt zu haben, und zwar vor allem das Ereignis, das sich am dritten Tage nach dem Tode Jesu begeben hat: seine Auferweckung. Dies Ereignis haben aber nur die Zwölf als bezeugende Verkünder des Evangeliums erlebt, nicht dagegen Paulus. Was dem Paulus vor Damaskus widerfahren ist, ist nicht dasselbe, was die Zwölf an Ostern (Petrus) und in den folgenden Tagen erlebt haben. Es geht nicht an, Paulus mit den Zwölfen auf eine Linie zu stellen, weil beiden der Auferstandene in seiner „himmlischen" Existenz erschienen sei. Denn einmal steht damit die Himmelfahrt des Herrn in Gefahr, ihre heilsgeschichtliche Bedeutung und vor allem ihre Bedeutung für das Werden und Dasein der apostolischen Überlieferung zu verlieren. Zum anderen wird damit der Unterschied des Zeugnisgebens der Zwölf und des Paulus eingeebnet, der ebenfalls von grundlegender Bedeutung für das Werden der apostolischen „Übergabe" (Paradosis) ist. Und zum dritten beschwört diese Einebnung die Gefahr herauf, den Zusammenhang des am dritten Tag nach seinem Tode erschienenen Auferweckten mit dem Jesus vor dem Tod aufzuheben und damit die Erlebnisse der Zwölf und des Paulus als etwas zu betrachten, das mit dem historischen Jesus in keiner Verbindung mehr steht, ihre Verkündigung des Auferstandenen als den Beginn der neuen Schöpfung christlichen Daseins anzusehen und damit das apostolische Kerygma und die aus ihm sich ergebende Tradition im Sinne von Rudolf Bultmann zu werten. Gerade angesichts der Bultmannschen Theologie kann nicht klar genug der Unterschied dessen herausgestellt werden, was den Zwölfen und was Paulus widerfahren ist, als der Auferstandene bzw. der Herr ihnen erschienen ist, und damit auch der Unterschied ihres Zeugnisgebens.

Welche Bedingungen müssen denn erfüllt sein, um als Zeuge der Auferweckung Jesu am dritten Tage nach seinem Tode auftreten zu können? Um diese Frage zu beantworten, dürfen wir nicht gleich ein theologisches Werturteil, wie etwa himmlische Existenz, vorbringen, vielmehr gilt es, den biblischen Tatbestand rein phänomenologisch zu beschreiben, und der liegt Apg 1, 21 f. vor: „Während der ganzen Zeit, da der Herr bei uns ein- und ausging, von der Taufe des

Johannes angefangen bis zu dem Tage, da er vor uns in den Himmel aufgenommen wurde, sind Männer mit uns zusammen gewesen. Von diesen muß einer zusammen mit uns Zeuge seiner Auferweckung werden". Um Zeuge der Auferweckung Jesu zu sein, genügt es also nicht, daß einem der Herr erschienen ist. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß alle von den 500, denen der Auferstandene zugleich erschienen ist (1 Kor 15, 6), die Apg 1, 21 f. ausgesprochene Bedingung erfüllen. Wenn aber nur einer der Zeuge der Auferweckung Jesu werden kann, der immer (zusammen mit den Elfen) beim Herrn war, solange dieser bei ihnen ein- und ausging, angefangen mit der Taufe am Jordan bis zu seiner Himmelfahrt, so wird damit auch die Auferstehung Jesu als ein Ereignis angesehen, das in die Zeit fällt, da der Herr noch dieser Erde angehört, so gut wie die Taufe am Jordan, sein Leiden, Gekreuzigt- und Begrabenwerden. Die Auferstehung Jesu wird hier also als ein Ereignis betrachtet, das noch dem Erdenleben des Herrn zugehört. Die Art, wie der von Gott auferweckte Jesus den Zwölfen erscheint, will denn auch betont die Brücke schlagen, die vom auferweckten Jesus zu dem Jesus vor seinem Tode hinüberführt. Denn den Oster-Erzählungen scheint wesentlich zu sein, „daß der Auferstandene sich hinsichtlich seines Umgangs mit seinen Jüngern nicht von dem Jesus unterschied, mit dem sie gewesen waren von den Tagen des Täufers an bis in die Stunde der Verhaftung ... Immer wenn er erkannt wurde, so geschah das nach der Überlieferung ... auf Grund ganz bestimmter Vorgänge, die in ihrer Art und ihrer Geprägtheit von der Person eben jenes Jesus nicht abzulösen waren, dessen Jünger sie zu seinen Lebzeiten gewesen waren und dessen Ende sie mit erlebt hatten. In jedem Falle spielen Erinnerungen an Vorgänge aus jener Zeit eine Rolle, die sich ihnen unvergeßlich eingeprägt hatten und deshalb nun zur Brücke vom Damals zum Jetzt werden konnten. Das alles ist deshalb so bemerkenswert, weil die Osterberichte auch darin zusammenstimmen, daß sie den Auferstandenen mit einer Leiblichkeit ausgestattet sein lassen, die ganz ausgesprochen als seine Leiblichkeit auch die Leiblichkeit vor seiner Auferstehung ist. Die Leiblichkeit trägt sogar die Merkmale des Todesleidens, das er über sich hat ergehen lassen müssen."[29]

Taufe am Jordan, Leiden, Gekreuzigt-, Begraben- und Auferwecktwerden Jesu gehören aber zusammen; nicht deshalb, weil sie gemein-historische Ereignisse sind, sondern Ereignisse, in denen Gott selbst offenbarend in die Geschichte eingegriffen hat, und das heißt Ereignisse, die man nicht nur mit eigenen Augen sehen kann, sondern an denen noch ein anderes ist, das man weder mit den Kräften der Sinne noch des menschlichen Verstandes erfassen kann, sondern nur dadurch, daß man von ihnen hört, und das will sagen: durch das offenbarende Wort Gottes, das man im Gehorsam des Glaubens hinnehmen muß. Zeuge der Auferweckung kann daher nur der sein, dem Jesus in seinen deutenden Worten das offenbarende Wirken Gottes in Jesu von der Taufe am Jordan über Leiden

29) *K. H. Rengstorf*, Die Auferstehung Jesu. Witten (Ruhr) ^{2}1954, S. 60 f.

und Tod bis zu seiner Auferweckung von den Toten erschlossen hat, weil nur durch das offenbarende Wort sich diese Ereignisse zu einem Ganzen der Heilsereignisse zusammenschließen. Das Zeugnis der Zwölf umfaßt also das Zeugnis von diesen Ereignissen zusammen mit dem sie als Heilsereignisse deutenden offenbarenden Worte. Das macht, daß ihr Zeugnis nicht ein bloßer historischer Bericht von dem ist, was sie gesehen und gehört haben, sondern Verkündigung und Vergegenwärtigung des offenbarenden Wortes Christi, das uns diese Ereignisse als Gottesereignisse kund macht, die uns zum Heile bestimmt sind; eine Verkündigung, die uns anspricht, uns in die Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens stellt, von der also unser ewiges Heil abhängt. Auf dieses in die Entscheidung stellende Wort kommt also bei der apostolischen Verkündigung alles an. Das Entscheidende am Zeuge-sein ist also, daß man Zeugnis gibt von dem offenbarenden Worte Gottes, das die Ereignisse, die sich an den Namen Jesu knüpfen, als Heilsereignisse deutet. „Es gehört aber zum Wesen des Apostels, weiterzugeben, was er durch Offenbarung empfangen hat."[30]

Allein das Auge- und Ohrenzeugesein macht noch nicht zum Zeugen durch das Wort. Die 500 Brüder sind damit, daß der Auferstandene ihnen erschienen ist, noch nicht zum Kerygma, d. h. zur öffentlichen Verkündigung der Auferstehung Jesu befähigt. Und selbst wenn man mit Jesus war, von der Taufe am Jordan an bis zu seiner Himmelfahrt, so ist man damit noch nicht Zeuge durch das Wort. Josef Justus, genannt Barsabbas, hat diese Bedingung genauso erfüllt wie Matthias, und doch ist nur letzterer Zeuge durch das Wort geworden. Um letzteres sein zu können, dazu bedarf es noch des Auftrages durch den Auferstandenen und der Ausrüstung mit dem Heiligen Geiste. Petrus bekennt in seiner Korneliusrede, die Zwölf seien vom Auferstandenen beauftragt worden, zu künden und zu zeugen (Apg 10, 42). Von diesem Bekenntnis des Petrus aus wird die Sendung der Elf durch den Auferstandenen in alle Welt (Mk 16, 16), die ihnen vom Auferstandenen erteilte Vollmacht zu lehren (Mt 28, 18f.), historisch glaubwürdig. Dieses äußerlich rechtliche Moment der Sendung und Vollmacht muß aber ergänzt werden durch das innerlich charismatische der Ausrüstung mit dem Heiligen Geiste. Das Künden und Bezeugen kann nur aus dem Heiligen Geiste heraus erfolgen. Allein in der Kraft des Heiligen Geistes ist man befähigt, Zeuge Christi zu sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an der Erde Grenzen (Apg 1, 8).

Von der Verkündigung der Zwölf unterscheidet sich aber das Kerygma des Paulus. Zwar spricht er 1 Kor 15, 11 die Einheit seines Kerygmas mit dem der Zwölf und damit auch die Einheit des Glaubens der Urkirche aus: „Ob ich oder sie – also predigen wir und also habt ihr geglaubt." Man kann auch darauf hinweisen, daß jeder Apostel die ihm gewordene Offenbarung den andern mit-

30) *O. Cullmann*, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem. Zürich 1954. S. 25.

geteilt und so jeder etwas zur vollen Paradosis beigetragen habe, die apostolische Botschaft daher allen Aposteln, Paulus eingeschlossen, gemeinsam und der Gruppe als solcher zu eigen sei[31]. Aber es dürfte wohl zu weit gehen, zu sagen, wenn Paulus sich der Gruppe der Zwölf anreihe, dann schließe sich die Erscheinung vor Damaskus naturgemäß der Reihe der anderen Visionen des auferstandenen Christus an als integrierender Bestandteil der einen Botschaft[32]. Über dem Gemeinsamen darf das Unterscheidende nicht übersehen werden. Was 1 Kor 11, 15 anbelangt, so betrifft das Gemeinsame das Was, nicht aber das Wie ihrer Verkündigung. Im Wie der Verkündigung unterscheidet sich das Kerygma des Paulus von dem der Zwölf. Das ist ja auch mit ein Grund, daß Paulus bis heute nicht einfach als der 13. Apostel zu den Zwölfen geschlagen wird. Die Zwölf bleiben eine geschlossene Gruppe, denen gegenüber Paulus eine Sonderstellung einnimmt. Und dies ist in der Verschiedenheit dessen, was die Zwölf mit den Erscheinungen des Auferweckten erlebt haben und was Paulus vor Damaskus widerfahren ist, tief sachlich begründet. Den Zwölfen ist der am dritten Tag nach seinem Tode von Gott auferweckte Jesus erschienen, der bis zu seiner Himmelfahrt noch der Erde angehört, dem Paulus aber der in den Himmel aufgenommene Herr in seiner himmlischen Existenz. Die Zwölf können daher Zeugen dieses am dritten Tag nach Jesu Tode eingetretenen Heilsereignisses sein, Paulus nicht. Das „Zuletzt ist er auch mir erschienen" (1 Kor 15, 8) bezeugt nur, daß Jesus nicht im Tode behalten worden ist, daß er der Erstling der Entschlafenen ist, der die Auferstehung des Fleisches erlebt hat, dem auch wir einst folgen werden. Es bezeugt nicht und kann nicht bezeugen das Ereignis der Auferweckung, das am dritten Tag nach Jesu Tod eingetreten ist. Deshalb kann sich die Erscheinung vor Damaskus nicht naturgemäß der Reihe der anderen Visionen des Auferstandenen anschließen, noch ein integrierender Bestandteil der einen Botschaft werden. Paulus ist kein Augenzeuge der Auferweckung Jesu am dritten Tag nach seinem Tode, so wenig er Augenzeuge des Leidens, Gekreuzigt- und Begrabenwerdens ist. Wenn es daher gilt, in der apostolischen Verkündigung die Auferweckung Jesu am dritten Tag nach seinem Tode – ein integrierender Bestandteil des Evangeliums – zu bezeugen, dann ist Paulus auf das Zeugnis der Zwölf angewiesen. Wenn Paulus in der Rede zu Antiochien auf die Erweckung Jesu zu sprechen kommt, dann begründet er sie nicht mit seinem Erlebnis vor Damaskus, weil dieses nicht bezeugen würde, was es zu bezeugen gilt. Dann ruft er vielmehr die als Zeugen an, die mit Jesus von Galiläa nach Jerusalem hinaufgezogen waren und denen er eine Reihe von Tagen hindurch erschienen war (Apg 13, 31). Diese können Zeugen sein, weil der Auferweckte sich ihnen in einem genau umschriebenen Zeitraum, während der 40 Tage nach seinem Leiden, durch viele Beweise als lebend darstellt. War er ihnen doch während der ganzen Zeit erschienen und hatte Tisch-

31) Ebd., S. 24 f.; *L. Cerfaux*, Die Tradition bei Paulus. Catholica 9 (1953) 97.
32) Ebd., S. 98.

gemeinschaft mit ihnen gepflegt (Apg 1, 2–4). Wenn es gilt, im apostolischen Kerygma die Auferweckung Jesu zu bezeugen, dann ist Paulus auf das Zeugnis der Zwölf angewiesen, das er von ihnen empfangen muß und das er seinerseits nur weitergeben kann. Daß Paulus nicht Augenzeuge der Ereignisse während der ganzen Zeit, da der Herr bei uns ein- und ausging, war, das ist der Grund, daß das Empfangen und Übergeben, der Grundvorgang der Überlieferung, schon innerhalb des Kreises der Apostel sich als notwendig erwies. Die Überlieferung von Apostel zu Apostel ist die Urzelle der apostolischen Überlieferung (1 Kor 15, 1–5).

Wir haben bisher nur von der apostolischen Verkündigung und vom Überliefern des Apostelkreises geredet. Wie kommt es aber, daß das apostolische Kerygma zur apostolischen „Übergabe" (Paradosis), d. h. zur apostolischen Tradition wird? Daß das apostolische Zeugnis zur apostolischen Überlieferung wird, hat seinen Grund in einem besonderen geschichtlichen Ereignis. Und dieses ist die Tatsache, daß (von dem Damaskuserlebnis des Paulus als einem ganz singulären, übrigens von den Altaposteln anerkannten Falle abgesehen) die Himmelfahrt die Erscheinungen des Auferstandenen abschließt. Mit dem Tage der Himmelfahrt ist die Zeit, da der Herr bei uns ein- und ausging, nach dem neutestamentlichen Tatbestand abgeschlossen. Die Erscheinungen, in denen sich der unmittelbare Verkehr Jesu mit den Seinen nach seiner Auferstehung fortsetzte, hören auf. Jetzt ist der Raum des Seins und Wirkens Jesu nicht mehr die Erde, sondern der Himmel. Jetzt ist Jesus nicht mehr von der Erde, sondern vom Himmel umschlossen, ist er vom irdischen in das himmlische Dasein übergegangen. Die Situation, in welche die Kirche damit versetzt wird, wird von der Tatsache bestimmt: „Diesen (Jesus) muß der Himmel behalten, bis alles wiederhergestellt ist" (Apg 3, 21). Das ist der Grund dafür, daß das Apostolat einmalig und unwiederholbar ist. Was in Jesus auf Erden sich ereignet hat, gehört nunmehr der Geschichte an. Und diese Geschichte ist abgeschlossen. Von daher erhält die apostolische Tradition ihren besonderen Akzent. Sie verweist zurück auf das einst Geschehene, das der Vergangenheit angehört. „In *jener* Zeit ergiff Jesus das Wort und sprach (Mt 11, 25); in *jener* Zeit ging Jesus am Sabbat durch die Getreidefelder (17,1); an *jenem* Tage ging Jesus aus dem Hause fort und setzte sich am See nieder (13, 1); in *jener* Zeit erhielt der Vierfürst Herodes Kunde von Jesus (14, 1); *damals* geschah es auch, daß er den Jüngern auftrug, niemand zu sagen, er sei der Messias (16, 20)". Mit diesem „in jener Zeit", „damals" bekommt das Kerygma von Anfang an seinen besonderen Akzent. Durch dieses unterscheidet sich das Kerygma der Zwölf nach ihrer Sendung durch den Auferstandenen und nach der Himmelfahrt des Herrn von ihrem Kerygma zu Lebzeiten Jesu. Jesus hat den Zwölfen ein erstes Mal die Sendung zum Kerygma erteilt (Mt 10, 5–15). Diese Sendung ging zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel: „Gehet und kündet" (Mt 10,7). Aber dieses Künden hat nichts von dem Ton des Abgeschlossenen und Vergangenen an sich, sondern ist erfüllt von der drängenden Gegenwart, ist nicht bestimmt von dem

„Damals", sondern vom Jetzt, nicht vom Aorist, sondern vom Präsens: das Himmelreich *ist* nahe. Was sie aber künden, künden sie nicht aus Eigenem, sondern was sie empfangen haben. Und das, was ihnen geschenkt worden war, das verschenken sie wieder: die Kunde, daß die Gottesherrschaft im Anbruch ist. Diese Botschaft haben sie von ihrem Meister umsonst empfangen, sie sollen sie auch umsonst geben. Dieses Kerygma ist bestimmt vom Empfangen und Geben, aber nicht vom Überkommen und Übergeben. Und zwar deshalb nicht, weil dieses Künden mitten in einer Gegenwart steht, wo alles im Fluß ist, Ereignis auf Ereignis folgt, jeder Tag Neues bringen kann, wo alles *einer* Entscheidung zudrängt, der Entscheidung, ob Israel die Botschaft von dem Anbruch der Gottesherrschaft und seinen Bringer, den Messias Jesus, annimmt oder ablehnt. Das Künden der Zwölf in der ersten Sendung ist nur ein Geben, weil die Offenbarung Jesu noch keineswegs abgeschlossen ist. Denn Jesu Offenbaren fernerhin war bestimmt durch die Entscheidung, vor die das Volk Israel durch den Messias-Anspruch Jesu gestellt war. Die Ablehnung der Botschaft Jesu führt die neue Situation herbei, durch die Jesus nun anfängt, sein kommendes Heilsleiden und -sterben seinen Jüngern kundzutun.

Dieses Empfangen und Geben der ersten Sendung ist aber zum Überkommen und Übergeben des Kündens der Apostel aus der zweiten Sendung durch den Auferstandenen geworden. Die Apostel „geben" nach der Himmelfahrt des Herrn nicht nur in ihrem Kerygma, sie *über*geben, *über*liefern. Worin besteht der Unterschied zwischen Geben und Übergeben? Der Bauer „gibt" seinen Kindern, solange er selber den Hof innehat. Wenn er aber sein eigenes Bewirtschaften beenden will, dann „übergibt" er. Dann vertraut er seinen Hof – vielleicht seit Jahrhunderten von Geschlecht zu Geschlecht in seiner Familie vererbt – andern Händen an. Überliefern, Übergeben schließt also ein, daß etwas vollendet und abgeschlossen ist. Und noch ein zweites besagt Übergeben, Überliefern, nämlich, daß das Übergebene in den dauernden Besitz dessen übergeht, dem es übergeben und damit zu treuen Händen anvertraut wird.

Und das führt uns auf das zweite Moment, welches das Zeugnis der Apostel zur Überlieferung macht. Es kann sein, daß ihre Verkündigung von denen, zu denen sie gesprochen wird, nicht angenommen wird. Dann bleibt das Kerygma eben Kerygma. Wenn es aber im Glauben angenommen wird, dann ist die Verkündigung der Apostel immer gemeinschaftsbildend. Die Annahme des apostolischen Kerygmas im Glauben begründet die Gemeinschaft derer, die es annehmen, die Kirche. Was ereignet sich da? Die Apostelgeschichte zeichnet den sich hier begebenden Tatbestand – noch ohne den Terminus Paradosis (Übergabe) zu gebrauchen – dahin: „Die nun sein Wort annahmen, wurden getauft. Es kamen an jenem Tage gegen 3000 Seelen hinzu". Dann fährt die Apostelgeschichte fort: „Sie beharrten in der Lehre der Apostel, in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet" (2, 42). Worauf es uns hier ankommt, ist das Beharren in der Lehre der Apostel. Hier ist zwar der Terminus

Paradosis nicht verwendet, aber der Tatbestand dessen gegeben, was wir mit Paradosis meinen. Denn das Kerygma der Apostel ist die dauernde Grundlage des Glaubens derer geworden, welche die Verkündigung der Apostel im Glauben angenommen haben. Die Lehre ist aber von den Aposteln dieser Gemeinschaft im Glauben übergeben worden.

Das Zeugnisgeben der Apostel ist denn auch derart, daß es fast unmerklich zum Übergeben, zur Überlieferung hinüberleitet. Wir stoßen in der Apostelgeschichte auf Formulierungen, bei denen man im Zweifel sein kann, ob wir uns noch im Bereich des Zeugnisgebens befinden oder schon in das Gebiet der Übergabe hinübergeschritten sind. So Apg 4, 33: „Mit großer Kraft haben die Apostel das Zeugnis von der Auferstehung des Herrn abgegeben". Denn das Zeitwort „abgeben" (ἀποδίδομαι) will besagen, daß die Apostel „etwas weitergeben, was sie selbst empfangen hatten" (R. Asting, Die Verkündigung des Wortes, 1939, S. 610). Mit dem Empfangen und Weitergeben befinden wir uns aber schon im Bereich der Überlieferung.

Was aber wird der Kirche in der apostolischen Überlieferung zu treuen Händen übergeben? Das, was die Apostel in ihrem Wort verkündet haben. Und dies ist nicht in erster Linie das, was Jesus selbst verkündet hat. Vielmehr verkünden die Apostel Jesus selber als den Messias, den Christus. Es liegt schon etwas Richtiges in der Behauptung, daß im apostolischen Kerygma aus dem verkündenden Jesus der verkündigte Christus geworden ist und daß das, was Jesus selbst verkündet hat und in die apostolische Paradosis eingeflossen ist, dazu dienen muß, die Botschaft der Apostel von Jesus als dem Christus zu stützen. Denn den Aposteln geht es bei ihrer Verkündigung in erster Linie darum, das in Jesus Christus erschienene Heil kundzutun. Daher ist das Kernstück der apostolischen Übergabe das Evangelium (1 Kor 15, 1), d. h. das apostolische Zeugnis von Jesu Leiden, Gekreuzigt- und Auferwecktwerden als den entscheidenden Ereignissen unseres Heiles, wobei die Heilsbedeutung dieser Ereignisse in der Weise begründet wird, daß in ihnen das weissagende Gotteswort des Alten Testamentes in Erfüllung gegangen sei. Das zeigt uns die apostolische Überlieferung, wie sie in den Reden der Apostelgeschichte vorliegt. Sie erscheint bei Paulus (1 Kor 15, 3–5) kurz zusammengefaßt. Paulus hat diese Zusammenfassung jedoch nicht selbst verfaßt, sondern als fertig formuliertes Stück übernommen. Darauf deutet der völlig unpaulinische Stil dieses Traditionsstückes hin (Joach. Jeremias). Wir können daraus ersehen, daß die apostolische Paradosis die Form einer kurzen Zusammenfassung des apostolischen Kerygmas angenommen hat.

Dieses von Paulus schon als formulierte Tradition übernommene Stück offenbart uns, daß die apostolische Überlieferung uns nicht nur vor ein inhaltliches, sondern auch formgeschichtliches Problem stellt. Aus 1 Kor 15, 3–5 und 11, 23 bis 24 (Abendmahlsbericht) geht hervor, daß die Paradosis von Jesus Christus schon bestimmte Formen angenommen hat. So liegt in 1 Kor 15, 3–5 so etwas wie die

Urzelle des christologischen Teiles des apostolischen Symbolums vor. Ähnliche schon fest formulierte Paradosis übernimmt Paulus Röm 1, 2–4 und 10, 9 (Jesu Auferstehung), Röm 4, 25 (Tod und Auferstehung Jesu).

Zeigt uns 1 Kor 15, 3–5 das Gesetz der Formwerdung der apostolischen Überlieferung, so stimmt dieser Abschnitt, auf seinen Inhalt hin besehen, überein mit der Verkündigung des Petrus, wie sie in der Apostelgeschichte überliefert ist. Allein, wenn wir diese Urform der apostolischen Tradition mit den anderen Traditionsstücken vergleichen, so müssen wir als zweites Gesetz, von dem die apostolische Tradition beherrscht wird, feststellen, daß die apostolische Paradosis nicht etwas Starres und Mechanisches, sondern *lebendige* Überlieferung ist und daher der Persönlichkeit des Apostels freien Spielraum läßt. Damit hängt es zusammen, daß uns die Paradosis vom *einen* Christusgeschehen in einer Vielfalt der apostolischen Bezeugungen gegeben ist. So kann das Christusgeschehen bald unter dem Gegensatz von Kreuz – Auferstehung wie bei Paulus, bald unter dem Gegensatz Erniedrigung – Erhöhung wie in dem von Paulus in dem Philipperbrief aufgenommenen Christushymnus (Phil 2, 6–11) dargestellt werden.

Aufs engste mit der Gestaltungskraft der individuellen Eigentümlichkeit hängt das dritte Gesetz zusammen, das die apostolische Überlieferung bestimmt: die apostolische Paradosis ist bereits die Entfaltung des „Urwortes" (Hch. Schlier) Jesus Christus. So wird die Gottesknechtschristologie der Jerusalemer Urgemeinde ergänzt durch die Kyrioschristologie des (petrinischen und) paulinischen Kerygmas, ja nicht nur ergänzt, sondern schließlich verdrängt. Ist der Inhalt der Urform der apostolischen Tradition die Verkündigung von Jesus als dem Christus, setzt diese also beim Menschen Jesus an und stellt seine Heilsbedeutung heraus und zeigt, wie er nach seinem Tode zum Herrn und Christus erhöht wird (Apg 2, 26), so macht die fernere Entfaltung dieses Urwortes klar, was es näherhin mit diesem Menschen auf sich habe. Von diesem Jesus wird nun seine vorirdische Existenz ausgesagt und damit sein Menschsein als Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes ausgelegt. So in dem Röm 1, 1–4 von Paulus benützten Traditionsstück (vgl. auch die traditionelle Formulierung 2 Kor 8, 9). Da ist wirkliche Auslegung des Prädikates Gottessohn. Denn während Apg 13, 33 f. sagt, dadurch, daß Gott Jesus vom Tode erweckte, sei die Verheißung erfüllt: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich erzeugt (Ps 2, 7) und dies noch so verstanden werden konnte, als ob Gott den vom Tode Erweckten als seinen Sohn *angenommen* habe, ist Röm 1, 2–4 jedes adoptianistische Verständnis der Gottessohnschaft dadurch ausgeschlossen, daß der präexistente Gottessohn als Sprosse Davids dem Fleische nach geboren ist. Ferner stellt das Traditionsstück des Philipperhymnus vor die Erhöhung des Messias Jesus der petrinischen Tradition die freiwillige Selbsterniedrigung in das Menschsein dessen, der die Seinsweise Gottes hat.

Daß die Paradosis nicht etwas Starres und Mechanisches ist, das zeigt auch 1 Kor 7, 28, wo das Ich des Apostels deutlich in den Gegensatz zum Herrn gestellt

wird. Im Unterschied von den Verheirateten kann sich der Apostel, was die Jungfrauen betrifft, auf kein Herrenwort berufen. Aber selbst für diesen Fall, wo kein Logion Jesu aus der Paradosis genaue Anweisung gibt, nimmt der Apostel sich das Recht heraus, eine bestimmte Ansicht zu äußern. Er tut es als Apostel, der sich im Besitze des Geistes Gottes weiß (1 Kor 7, 40) und dem vom Herrn die Gabe der Treue geschenkt ist. Letztere ist der Garant dafür, daß er die Paradosis Jesu und über Jesus unverfälscht weitergibt. Der Besitz des Pneuma aber ermöglicht es dem Apostel, von der Paradosis aus zu neuen Erkenntnissen fortzuschreiten, die, aus dem Geist der Paradosis heraus entwickelt, sich ihr völlig unterordnen. Die Paradosis erweist sich so als der „Vorgang der Entfaltung des Urgeschehens"[33]. Allein die apostolische Paradosis beschränkt sich nicht auf das Christusgeschehen. Sie umgreift auch die Lebensführung, disziplinäre und sittliche Verhaltungsweisen. So behandelt Paulus die Verschleierung der Frauen als Paradosis. Dabei dürfte die Verschleierung (1 Kor 11, 3–16) und das Gebot, in den kultischen Versammlungen der Heiligen zu schweigen (1 Kor 14, 34), nicht nur als disziplinäre Vorschrift, sondern als sittliches Gebot aufzufassen sein (1 Kor 11, 10). Daß es sich aber hier um Überlieferungen handelt, die gemeinkirchliche Bedeutung haben, ergibt sich schon daraus, daß Paulus sie unter dem Thema der Traditionen überhaupt behandelt. Besonders deutlich wird dies durch 1 Kor 11, 16. Hier stellt Paulus der Entschleierung der Frauen zu Korinth das Verhalten der von ihm gegründeten Kirchen entgegen, mit dem die Kirchen Gottes übereinstimmen, unter denen man die Kirchen Palästinas zu verstehen hat, deren Verhalten für alle übrigen Kirchen maßgebend ist. Auf diese Weise begründet Paulus das Schweigen der Frauen mit dem maßgebenden Verhalten der Urgemeinden, von denen das Wort Gottes zu den übrigen Kirchen ausgegangen ist und so für alle verbindliche Tradition schuf (1 Kor 14, 33 und 36).

Allein, wenn der Inhalt der apostolischen Überlieferung das Christusgeschehen, der als Messias und präexistente Gottessohn *verkündigte* Christus ist, so erhebt sich die Frage, ob er dies ausschließlich ist und der *verkündende* historische Jesus als Inhalt der apostolischen Tradition demnach nicht in Frage kommt. Das ist die Ansicht von R. Bultmann. Wäre dem so, dann würde das apostolische Kerygma ein völlig neuer Anfang sein, dann würde der Christus der Verkündigung, der Inhalt der apostolischen Überlieferung, in keiner Beziehung mehr zu dem verkündenden Jesus stehen. Dann wäre es so, daß der verkündende Jesus, der Prophet und Menschensohn, noch dem Alten Testament und der Geschichte angehörte (R. Bultmann, Ernst Fuchs), die Paradosis vom verkündigten Christus dagegen die Verkündigung der eschatologischen Tat Gottes in der Kreuzigung Jesu wäre, die weltjenseitig ist und als solche nicht der Geschichte angehört.

Die eben gezeichnete Fragestellung zeigt uns, daß das Problem, ob die apostolische Überlieferung auch das Leben und die Verkündigung von Jesus selber zu

33) *H. Schlier*, in: Bekenntnis zur katholischen Kirche. Zürich 1955, S. 176.

ihrem Inhalt habe, zu einem zentralen Anliegen der Theologie von der apostolischen Tradition geworden ist. Wollen wir nach einer Antwort auf diese Frage suchen, dann dürfen wir an das anknüpfen, was wir bisher über den Inhalt der apostolischen Überlieferung festgestellt haben, und dies ist, daß die Zwölf Zeugnis von der in der Welt sich ereigneten, also geschichtlichen Gottestat unserer Errettung in Jesus Christus abgelegt haben, daß ihr Zeugnis also Zeugnis von der Heilsgeschichte ist. Ist dem aber so, dann besteht kein unüberwindlicher Gegensatz mehr zwischen dem verkündenden Jesus, welcher der Geschichte angehört, und dem verkündigten Christus der apostolischen Überlieferung, der das „Ende der Geschichte" ist. Handelt es sich beim Leben Jesu und dem verkündenden Jesus wie beim verkündigten Christus doch beide Male um Geschichte, näherhin um die Heilsgeschichte. Damit ist der Graben eingeebnet, der sich zwischen dem verkündenden historischen Jesus einerseits und dem verkündigten Christus der apostolischen Überlieferung andererseits aufgetan hat, und die Brücke zwischen beiden geschlagen.

Die schwierigste Frage ist dabei, ob auch die Überlieferung des Apostels Paulus den verkündenden Jesus zu ihrem Inhalt hat. Man begründet das Fehlen des verkündenden Jesus bei Paulus mit seinem Bekenntnis, Christus jetzt nicht mehr dem Fleische nach zu kennen (2 Kor 5, 16). Danach wäre es begreiflich, wenn seine Paradosis vom verkündenden Jesus schwiege. Dagegen bemerkt aber Lietzmann-Kümmel, der Sinn dieses paulinischen Bekenntnisses sei doch wohl der, daß eine etwa vorhandene persönliche Bekanntschaft mit Jesus nicht nur für Paulus, sondern für die Christen insgesamt völlig unwesentlich sei, weil der Glaube auf den Auferstandenen ausgerichtet ist, der durch die Gabe des Geistes die Neuschöpfung des Glaubenden bewirkt hat (Röm 7, 6). Daher gäbe 2 Kor 5, 16 über die Frage der Bedeutung des geschichtlichen Jesus für Paulus keinerlei Auskunft[34]. Oder sollen wir, wenn Paulus doch Worte des verkündenden Jesus in seine Paradosis aufnimmt, sagen, er sei mit seiner Lehre von „Christus nicht dem Fleische nach" nicht konsequent gewesen[35]? Diese Lösungen rechnen entweder nicht mit der Missionsverkündigung Pauli, wie sie in den Reden der Apostelgeschichte vorliegt, oder sie halten diese für ungeschichtlich. Die Missionsverkündigung zeigt aber, daß die Missions-Paradosis des Apostels Paulus im wesentlichen mit der petrinischen Paradosis übereinstimmt[36]. Sie beginnt auch mit der Taufe des Johannes, fährt mit der Verurteilung Jesu durch Pilatus, der Verwerfung Jesu durch Führer und Volk, dem Kreuzestode, Abnahme vom Kreuz und Grablegung fort, um mit der Auferstehung, Erhöhung und Verherrlichung Jesu zu schließen (Apg 13, 23 ff.). Das ist eine andere Christologie als die seiner Briefe. Hier kennt Paulus noch den Christus dem Fleische nach. Dies ist begreiflich, denn die Briefe dienen auch einem anderen Zweck als die Mis-

34) *Lietzmann-Kümmel,* An die Korinther, I/II. Tübingen 1949, S. 124 f. und 205.
35) *L. Cerfaux,* a. a. O. S. 100.
36) *J. R. Geiselmann,* Jesus der Christus. Stuttgart 1951, S. 159–166.

sionspredigt. Letztere hat zum Ziel, Glauben und christliches Leben zu wecken. Jene verfolgen den Zweck, Glauben und christliches Leben zu vertiefen[37]. Sollte es so völlig ausgeschlossen sein, 2 Kor 5, 16: „Wenn wir Christus auch dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr (so)" – dahin zu verstehen, Paulus wolle damit auf den Unterschied seines Christusbildes der Missionspredigten von dem der Briefe aufmerksam machen? Diese Gedanken hat N. A. Dahl auf eine theologische Formel gebracht, indem er den Unterschied vom Kerygma als Missionsbotschaft einerseits und der Anamnese, der erinnernden Vergegenwärtigung des Missionskerygmas vermittels der apostolischen Briefe andererseits, hervorhebt (vgl. 2 Tim 2, 8)[38]. Dabei ist die Anamnese nicht ein bloßes Wiederauflebenlassen des anfänglich Gehörten, sie dient vielmehr einem tieferen Einführen in den Glauben. Das will aber doch offenbar der „Christus nicht dem Fleische nach" der paulinischen Paradosis. Diese Christologie strebt eine Vertiefung des Christusverständnisses der Ecclesia an. Und wenn in dieser Anamnese auch Worte des verkündenden Jesus wiederkehren, so wollen diese nicht bloß historisch berichtet werden. Wenn ein Wort Jesu zitiert wird, so handelt es sich dabei immer um die praktischen Fragen des christlichen Lebens. Um diese zu entscheiden, wird Jesus als Autorität eingeführt, wird der Meister zitiert. Bei Paulus geschieht dies in offenbarer Analogie zu der jüdischen Tradition, bei der die Fragen, wie das Gesetz im praktischen Einzelfall zu befolgen sei, durch Berufung auf die Autorität eines berühmten Rabbi gelöst werden, wobei der Unterschied nur der ist, daß Jesus nicht ein Meister neben andern, sondern der einzige Meister, der einzige Rabbi ist.

Aber führt die paulinische Paradosis wirklich Worte des verkündenden, des historischen Jesus an? In der Tat stoßen wir bei Paulus auf Herrenworte, ohne daß Paulus erwähnt, daß es sich um solche handelt. Paulus tut dies offenbar aus dem Grunde, weil er sie bei den Lesern seiner Briefe als bekannt voraussetzt. So wenn er im Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, die Erfüllung des ganzen Gesetzes sieht, ohne zu sagen, daß Jesus ihm diese Bedeutung zuschreibt (Gal 5, 14; Röm 13, 8–10). Oder wenn er sich mit den Korinthern über das Ja, das Ja, und das Nein, das Nein ist auseinandersetzt (2 Kor 1, 17 bis 19), so steht hier Jesu Wort: „Eure Rede sei ja ja, nein nein. Was darüber ist, ist vom Bösen" (Mt 5, 37) im Hintergrunde. Auch seine Mahnung: „Segnet, die euch verfolgen" (Röm 12, 14), ist Zitat aus der Bergpredigt (Mt 5, 44), ohne daß Paulus es als Wort Jesu kennzeichnet. Daneben aber finden wir bei Paulus doch auch Herrenworte, die als Logia Jesu gekennzeichnet sind (1 Thess 4, 15; 1 Kor 7, 10; 14). Wenn Paulus sagt, der Herr habe für die, die das Evangelium verkünden, angeordnet, vom Evangelium zu leben (1 Kor 9, 14), so nimmt er hier Bezug auf Jesu Wort: der Arbeiter ist seines Lohnes wert (Lk 10, 7). Wenn der Apostel schreibt: „Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: das

37) Ebd., S. 165 f.
38) *N. A. Dahl*, Anamnesis. Stud. theolog. I (1948) 80–94.

Weib darf sich nicht vom Manne trennen, hat sie sich aber doch getrennt, so soll sie unverheiratet bleiben oder sich mit dem Manne wieder aussöhnen. Ebenso darf der Mann das Weib nicht entlassen" (1 Kor 7, 10 f.), so nimmt Paulus hier deutlich Bezug auf die Worte Jesu Mt 5, 35 bzw. Mk 10, 10–12. Die Art, wie Paulus in 1 Kor 7 die Anweisungen, die er selbst als Apostel in bezug auf die Jungfrauen gibt, von den Worten des Herrn unterscheidet, die offenbar den Korinthern schon bekannt sind, zeigt eindeutig, daß die Überlieferung der Logia Jesu schon weit bekannt war. Aber müssen wir nicht, wenn in der Paradosis des Paulus Worte des historischen Jesus wiederkehren, das so verstehen, daß Paulus hier gar nicht den verkündenden historischen Jesus im Auge hat, daß dies vielmehr so gemeint ist: „Der zur Rechten erhöhte Herr verkündigt jetzt den Korinthern durch das Mittel der Tradition, was er während seines irdischen Daseins die Jünger gelehrt hat"?[39]

Die Frage können wir durch das Paradosisstück über das Abendmahl (1 Kor 11, 23 und 24) beantworten. Was will es besagen, wenn Paulus bekennt, diesen Bericht vom Herrn empfangen zu haben? Paulus legt uns hier – das haben die neueren Forschungen (Joachim Jeremias) bewiesen – eine geformte Tradition vor, die aller Wahrscheinlichkeit nach ihren Ursprung auf die Jerusalemer Urgemeinde zurückführen kann. Von dieser Tradition aber, soweit sie schon in eine feste Formel eingegangen ist, kann das Empfangen vom Herrn nicht gelten. Aber von der in dieser geformten Tradition enthaltenen Anordnung des Herrn, das Abendmahl zu feiern, kann Paulus sagen, er habe sie (durch menschliche Zwischenglieder) vom Herrn, d. h. von Jesus empfangen, der mit seinen Jüngern das Abendmahl feierte. Der Aorist: Ich empfing (griech.: παρέλαβον) zeigt, das Paulus an eine Intervention in einem ganz bestimmten Augenblick denkt[40]. Die Stunde von Damaskus kann nicht in Frage kommen, da ihm hier der Herr nichts unmittelbar geoffenbart hat, was den Inhalt des Evangeliums betrifft. So kann es sich nur um den handeln, der mit seinen Jüngern das Abendmahl feierte, d. h. um den historischen Jesus. Das „vom Herrn" meint also den Ursprung, von dem die Abendmahlstradition ausging, und das ist der Jesus der Geschichte. Wenn Paulus aber sagt: *Ich* habe empfangen, so ist das so zu verstehen, ich als derjenige, der vom Herrn unmittelbar berufen worden ist, als Apostel das Evangelium zu verkünden. Und so will auch 1 Kor 7, 10 nicht sagen, daß der zur Rechten Gottes erhöhte Herr jetzt den Korinthern verkündet, was er zur Zeit seiner Gegenwart im Fleische seinen Jüngern verkündet hat (O. Cullmann), vielmehr zeigt das Präsens an, daß die vom historischen Jesus verkündete Norm für die Kirche Geltung hat. Der in die Glorie erhobene Jesus braucht seine geschichtlichen Worte nicht zu wiederholen[41]. Die apostolische Paradosis kann sich nicht auf den verkündigten Christus, auf den Nachweis der Heilsbe-

39) *O. Cullmann,* Tradition, S. 19.
40) *L. Cerfaux,* a. a. O., S. 101, Anm. I.
41) Ebd., S. 99 f.

deutung von Leiden, Tod, Auferweckung Jesu beschränken, sie kann sich höchstens darauf konzentrieren. Das ergibt sich schon daraus, daß für die Zeugenschaft der Zwölf gefordert wird, Augenzeuge dessen zu sein, was sich von der Taufe am Jordan bis zur Himmelfahrt Jesu begeben hat. Diese Forderung kann doch nur den Zweck haben, um davon zeugen zu können. Tatsächlich beginnt auch die Tradition, die im Markusevangelium ihren Niederschlag gefunden hat, mit der Taufe Jesu am Jordan.

Nun tritt uns in den synoptischen Evangelien eine Tradition entgegen, die auf einen ganz anderen Ton gestimmt ist. Hier wird nicht nur vom Leiden, Sterben, Auferwecktwerden Jesu im allgemeinen geredet, hier werden Einzelheiten über Jesu Leiden in ihrer Abfolge berichtet. In diesen Evangelien stoßen wir auf eine eigentliche Passionsgeschichte. Ebenso treten an die Stelle der Erscheinungen des Auferweckten vor Petrus und den Zwölfen der apostolischen Christustradition eigentliche Ostergeschichten, welche die Erlebnisse einzelner oder des Zwölferkreises mit dem Auferstandenen in konkreten Einzelzügen wiedergeben. Die paulinische Paradosis interessiert sich nicht für das einzelne, das Jesus sagte und tat, sondern nur für sein Menschsein überhaupt, für das Ganze des irdischen Lebens Jesu, in dem sie die freiwillige Selbstentäußerung und Erniedrigung, den Herabstieg des Gottessohnes in das Knechtsein vor Gott und damit als Offenbarung Gottes sieht. Die synoptische Tradition dagegen interessiert sich für die einzelnen Worte und Taten Jesu. Sie will zeigen, wieviel Licht von ihnen ausgeht. Würde sich das apostolische Kerygma nur auf den verkündigten Christus beschränken, wäre es ein völlig Neues, das mit den Aposteln nach der Auferstehung Jesu seinen Anfang nahm und das in keinerlei Zusammenhang mit dem Leben, den Worten und Taten des historischen Jesus stünde, so wäre es unverständlich, wie es zur synoptischen Tradition vom Leben, den Worten und Taten des historischen Jesus gekommen ist. Diese will aber zeigen, wieviel Licht von ihnen ausgeht. Mit dieser Tradition der einzelnen Worte und Taten Jesu war der Urkirche ein Schatz von Erinnerungen übergeben, der es einfach unmöglich macht, Jesu Leben und Aufgabe allein als Erniedrigung in die Gottesferne zu beschreiben. So wird die synoptische Tradition nicht nur zum Zeugen der Gottesferne des Erniedrigten, sondern der Gottesnähe des Messias in seiner irdischen Existenz, nicht nur zum Zeugen der Erniedrigung, sondern trotz Leiden und Kreuz auch zum Zeugen der Herrlichkeit des irdischen Lebens Jesu.

So scheint die apostolische Tradition in zwei verschiedene, voneinander unabhängige Traditionen auseinanderzufallen: in die Tradition vom historischen Jesus, seinem Leben, seinen Worten, Taten und Schicksalen einerseits und in die Tradition vom verkündigten Christus andererseits. Diese Trennung läßt sich jedoch, tiefer gesehen, nicht aufrechterhalten. Denn einmal weiß auch die Tradition des verkündigten Christus, wie wir gesehen haben, vom Menschen Jesus und seinen konkreten Schicksalen vor allem in der Paradosis der Zwölf, weiß von den Logia Jesu. Zum andern hat die form- und gattungsgeschichtliche Ar-

beit am Neuen Testament uns klargemacht, daß eine solche Gegeneinanderstellung der beiden Traditionsströme nicht möglich ist, daß man also nicht von einer Lebenswirklichkeit des Neuen Testamentes im Gegensatz zur Verkündigung des Heilsgeschehens reden kann (K. Jaspers), daß vielmehr die Verkündigung des Heiles in Jesus Christus auch die Grundlage des synoptischen Traditionsstromes ist und so das ganze Neue Testament nur die Entfaltung dieser *einen* Verkündigung darstellt, die wohl hier und dort verschieden ausgeprägt, aber niemals gegensätzlich ist, selbst dort nicht, wo es so lange geschienen hat, wie etwa in dem Verhältnis des Jakobusbriefes zu Paulus. Der gemeinsame Kern beider Traditionsströme ist die Verkündigung des Christus, wenn auch die Akzente verschieden sind[42]. Von da aus gesehen ist das Dilemma Jesus oder Christus nicht mehr ein Dilemma, sondern der notwendige Ausdruck für die Tatsache, daß wir an eine göttliche Botschaft glauben, die sich in Jesus menschlich kundgetan hat[43]. Die Einheit der beiden Traditionsströme ist die Einheit der Verkündigung und des Glaubens an den *Einen*, an Jesus Christus.

Die apostolische Tradition übergibt durch das lebendige Wort die Botschaft von unserem Heile in Jesus Christus an die Kirche. Sie enthält also nicht nur einen Teil, sondern das Ganze des Evangeliums. Möhler sagt in: Die Einheit in der Kirche, § 16, 7: „Diejenigen, die meinen, *einiges* werde bloß aus der Tradition nachgewiesen, alles andere aus der Schrift, haben nicht die richtige Einsicht in die Sache. Alles haben und bewahren wir durch die Tradition". Allein damit ist nicht gesagt, daß das Ganze schon in seine einzelnen Teile restlos entfaltet in der apostolischen Tradition vorliegt. Manches ist nur eingeschlossen enthalten. In diesem Falle können wir sagen, daß es im Ganzen „mitüberliefert" ist, aber dies muß es auch sein, wenn das Ganze, in seine einzelnen Teile entfaltet, Inhalt des kirchlichen Kerygmas werden soll. Das lebendige Wort in der Form der kirchlichen Verkündigung ist es auch, durch das die apostolische Tradition auf uns kommt, durch das sie vergegenwärtigt wird. Die apostolische Tradition hat ihre Daseinsweise in der kirchlichen Überlieferung, d. h. in der lebendigen Verkündigung der Kirche und in dem Glauben der Glieder der Kirche, in denen das Ganze der apostolischen Tradition gegenwärtig ist.

Die apostolische Tradition hat aber noch eine zweite Daseinsweise. Sie ist in den Evangelien und Briefen des Neuen Testamentes Schrift geworden – ein Werk des Heiligen Geistes. Und auch von der Heiligen Schrift gilt, daß in ihr nicht nur ein Teil, sondern das Ganze der apostolischen Tradition seinen schriftlichen Ausdruck gefunden hat. Was ist der Sinn der Schriftwerdung? Joh. Mich. Sailer beantwortet die Frage dahin, dadurch habe sich das lebendig fließende Wort der Apostel gleichsam kristallisiert. Das will sagen, das Wort sei damit gebunden worden an die Festigkeit des Buchstabens, der vom Heiligen Geiste zum Mittel

42) *H. W. Bartsch,* Die philosophische Bestreitung der Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos III. Hamburg–Volksdorf 1954, S. 71; *M. Dibelius,* Evangelienkritik und Christologie, in: Botschaft und Geschichte I. Tübingen 1953, S. 295.
43) *M. Dibelius,* a. a. O. S. 355 f.

der Erhaltung und Bewahrung der apostolischen Paradosis erwählt worden ist. Von der heutigen Problematik aus gesehen, hat die Schriftwerdung sicher noch eine andere Funktion mit Bezug auf die apostolische Überlieferung. Wäre diese nur dem lebendigen Worte anvertraut, so könnte dadurch zwar das apostolische Kerygma von Jesus Christus sicher und unversehrt durch die Jahrhunderte weitergegeben werden. Allein der Inhalt der apostolischen Tradition beschränkt sich ja nicht nur darauf, sondern kündet auch von den einzelnen Worten, Taten und Schicksalen Jesu in ihren konkreten, anschaulichen und lebendigen Einzelzügen. Könnte dies alles allein und ausschließlich durch das lebendige Wort durch alle Jahrhunderte hin erhalten werden? Schwerlich. Dadurch aber, daß diese Seite der apostolischen Tradition sich in den festen Buchstaben der Schrift kristallisiert hat, ist nicht nur der verkündigte Christus des apostolischen Kerygmas, sondern sind auch die Taten, Worte und einzelnen Schicksale des historischen Jesus in ihrer einmaligen Konkretheit erhalten worden. Damit hat aber das Wort der Schrift die besondere Aufgabe, für die *Geschichtlichkeit* des uns in Christus gewordenen Heiles zu zeugen.

Daß diese Schriften – nicht alle, vgl. etwa das Lukasevangelium – aus besonderen Anlässen, also zufällig entstanden sind, besagt nicht, daß sie nur Ausschnitte aus der Botschaft von Jesus Christus wiedergeben können. Warum sollte eine zufällig entstandene Schrift nicht das Ganze der apostolischen Tradition von Jesus Christus enthalten können? Daß in der Heiligen Schrift nur ein Teil des apostolischen Kerygmas niedergelegt sei, davon weiß wohl die gegen die Reformation gerichtete Kontroverstheologie, davon weiß aber die Theologie der Väterzeit nicht. Nach Irenäus enthält die Heilige Schrift „die ganze Predigt der Apostel vollständig“[44]. Für Vinzenz von Lerin ist der „canon scripturarum perfectus, sibique ad omnia satis superque (sufficiens)“, die kirchliche Tradition aber die autoritative Auslegung des in der Heiligen Schrift enthaltenen depositum fidei, die auctoritas ecclesiasticae intelligentiae, d. h. das die Gemeinschaft bindende Verständnis des Glaubens[45]. Und dazu kommt, daß das Konzil von Trient selbst das „*partim* in sacra scriptura“, d. h. daß nur ein Teil des Evangeliums Christi in der Heiligen Schrift enthalten sei, wie es im ersten dem Konzil vorgelegten Entwurf über das Verhältnis von Schrift und Tradition stand, verworfen hat und die Formulierung: das Evangelium sei partim in sacra scriptura, *partim* in sine scripto traditionibus enthalten, ersetzt hat durch: „in sacra scriptura *et* in sine scripto traditionibus“. Dieses „*et*“ darf also nicht im Sinne von „teils“ interpretiert werden, wie das die nachtridentinische Kontroverstheologie getan hat.

Welches ist der Zweck der Schriftwerdung der lebendig verkündeten apostolischen Tradition? Sicherlich nicht der, damit die mündliche Tradition der Apo-

44) *J. N. Bakhuizen van den Brink,* Tradition und Hl. Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts. Catholica 9 (1953) 109.

45) Commonitor., c. 2.

stel fest zu umgrenzen und so zur einzigen und endgültigen Norm für die Kirche zu machen (Cullmann, Tradition, S. 44). Und wenn die Kirche des zweiten Jahrhunderts die heiligen Schriften in einem Kanon vereinigt hat, so kann auch dies nicht den Sinn haben, damit die Form der Überlieferung des apostolischen Depositums durch das lebendige Wort auszuschalten (Cullmann, ebenda S. 45). Der Zweck der Schriftwerdung kann nicht darin liegen. Die Heilige Schrift kann nämlich die apostolische Tradition nicht aktualisieren; dazu bedarf es des lebendigen Wortes. Sie kann daher das lebendig verkündende Wort weder ersetzen noch ausschalten. Das ist auch echte reformatorische Überzeugung. Das Wort Gottes ist nach Luther immer das lebendige, in einer Kirche verkündigte Wort (Hanns Rückert). Das lebendige Wort der Verkündigung hat die in der Schrift enthaltene apostolische Tradition vielmehr zu aktualisieren, d. h. lebendig in die Gegenwart hineinzustellen, auf ihre Frage einzugehen und die Antwort darauf zu geben. Dazu kommt, daß, wer die Heilige Schrift hat, damit noch lange nicht das richtige Verständnis von ihr hat. So sind beide Daseinsweisen der apostolischen Tradition, das Dasein in der Form der Heiligen Schrift und das Dasein im lebendigen Wort der kirchlichen Verkündigung, notwendig. Wenn die apostolische Tradition mit der *Schrift* zusammenfällt, so ist nicht gesagt, daß die kirchliche Tradition mit der Erhaltung und Auslegung der *Schrift* zusammenfällt. Gewiß kann damit die kirchliche Tradition als Trägerin der apostolischen Überlieferung nicht mehr als inhaltlich ergänzende Offenbarungsquelle gelten. Sie ist ausschließlich Interpretation, aber nicht der Schrift, sondern der apostolischen Tradition in ihrer zweifachen Daseinsweise, damit allerdings auch der apostolischen Tradition, insofern sie ganz in der Schrift enthalten ist.

Welches ist von da aus gesehen das Verhältnis der beiden Daseinsweisen der apostolischen Tradition? Es kann nur als ein gegenseitiges betrachtet werden. Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes ist die Norm, an welcher der Inhalt der apostolischen Tradition in der Form der lebendigen Daseinsweise in der kirchlichen Überlieferung zu prüfen ist. Die kirchliche Tradition aber als das geistgeleitete autoritative Verständnis der apostolischen Tradition ist Norm für das Verständnis der in der Heiligen Schrift enthaltenen apostolischen Tradition. Dieses reziproke Verhältnis von Schrift und lebendiger Überlieferung schildert Möhler treffend in: Die Einheit in der Kirche, § 16, 8: „Ohne die Heilige Schrift als die älteste Verkörperung des Evangeliums wäre die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einfalt nicht bewahrt worden, und es ist gewiß ein großer Mangel des Ruhmes vor Gott, wenn man behaupten will: sie sei zufällig, weil sie *uns* aus rein zufälligen Veranlassungen gefertigt worden zu sein *scheint*. Welche Vorstellung vom Walten des Heiligen Geistes in der Kirche! Es fehlte ferner ohne Schrift das erste Glied in der Reihe, die selbst ohne die Heilige Schrift ohne eigentlichen Anfang, und darum unverständlich, verwirrt und chaotisch wäre; aber ohne fortlaufende Tradition mangelte uns der höhere Sinn für die Schrift, weil wir ohne Zwischenglieder keinen Zusammenhang wüßten; ohne Schrift

könnten wir uns kein vollständiges Bild von dem Erlöser entwerfen, weil es uns an zuverlässigem Stoff fehlte und sich gewiß alles in Fabeln ungewiß machte; ohne die fortgesetzte Tradition fehlte uns der Geist und das Interesse, uns ein solches Bild von ihm zu entwerfen, ja auch wieder der Stoff; denn wir hätten ohne Tradition auch keine Schrift, wie wir bald sehen werden. Ohne Schrift wäre uns die eigentümliche Form der Reden Jesu vorenthalten; wir wüßten nicht, *wie* der Gottmensch sprach; und ich meine, leben möchte ich nicht mehr, wenn ich ihn nicht mehr reden hörte. Allein ohne Tradition wüßten wir nicht, *wer* da redete und *was* er verkündete; und die Freude an dem, *wie* er sprach, wäre auch dahin! Kurz, alles gehört zusammen, und mit göttlicher Weisheit und Gnade wurde es uns auch unzertrennlich gegeben".

Mit der kirchlichen Überlieferung als dem Verständnis der apostolischen Tradition sind wir aber schon zum Thema der kirchlichen Tradition hinübergeschritten.

Die kirchliche Tradition

Die kirchliche Überlieferung hat es mit der apostolischen Tradition zu tun. Ist sie doch die Form der lebendigen Daseinsweise der apostolischen Überlieferung im Raum der Kirche. Aber die kirchliche Überlieferung ist nicht identisch mit ihr, sondern weist entscheidende Unterschiede auf. Die apostolische Paradosis ist ein göttlicher Vorgang. Die Apostel sind dabei nur die Organe des Heiligen Geistes. Gott selbst übergibt in den Aposteln die Botschaft vom Heile in Jesus Christus. Christus überliefert in der apostolischen Tradition sozusagen sich selber. Man hat darum mit Recht die apostolische Tradition „die Selbstüberlieferung Christi durch den Heiligen Geist in der Kirche" genannt[46]. Dagegen ist die kirchliche Überlieferung ein menschlicher Vorgang. Allein, wenn es auch Menschen sind, welche die kirchliche Überlieferung weitertragen, so ist damit die kirchliche Überlieferung doch keine rein menschliche Angelegenheit. Zwar sind es die Menschen selbst, die überliefern, aber sie tun dies nicht allein aus sich selbst. Es sind von Gott bestellte und berufene Menschen, wenn es sich um die Verkünder der apostolischen Tradition handelt, und es sind vom Heiligen Geist begnadete Menschen, wenn es um das Zeugnis der Gläubigen als den Zeugen der kirchlichen Überlieferung geht. Die von Gott zum Dienst am Wort Berufenen und vom Heiligen Geist mit dem Charisma der Lehre ausgestatteten und die das Wort in der Gnade des Glaubens annehmenden Menschen sind es also, die in der Kirche die apostolische Tradition weitertragen. Ferner enthält die apostolische Paradosis die von den Aposteln verkündigte *Botschaft* vom Heile in Jesus Christus. Bei der kirchlichen Tradition dagegen geht es um das richtige *Verständnis* dieser Botschaft. Die Vermittlung des richtigen Verständnisses einer Sache ist aber die Lehre. Daher erfolgt die Verkündigung der Botschaft in der kirchlichen Überlieferung in der Form der Lehre. Dazu kommt, daß die Situation, aus der

46) *H. Schlier*, in: Bekenntnis zur katholischen Kirche, S. 175.

heraus die kirchliche Tradition erfolgt, eine andere ist als die der apostolischen Paradosis. Bei der apostolischen Tradition geht es um das Evangelium und seine Verkündigung an die noch nicht Glaubenden, die für den Glauben gewonnen werden sollen. Die kirchliche Überlieferung dagegen richtet sich an die schon Glaubenden. Hier geht es um den Glauben selber, näherhin um das richtige Verständnis der apostolischen Paradosis und das Bekenntnis des rechten Glaubens gegenüber einem falschen Verständnis des apostolischen depositum fidei und dem irrigen Glauben, hervorgerufen durch die im Raum der Kirche auftretenden Irrlehren. Die apostolische Paradosis ist eine Angelegenheit der Mission, die kirchliche Überlieferung eine Angelegenheit der Kirche.

Das ist genau die Situation, in der die Pastoralbriefe das Traditionsproblem behandeln. In ihnen geht es um das fernere Schicksal der Überlieferung der Apostel im Hinblick auf die Irrlehrer und auf die in die Kirche einbrechende falsche Gnosis (1 Tim 6, 20). Diesen Übergang von der apostolischen Paradosis zur kirchlichen Überlieferung vollzieht der Apostel selbst, indem er nicht nur wie bisher als Apostel und Herold der Christusbotschaft auftritt, sondern jetzt auch als *Lehrer* der Völker (2 Tim 4, 17). Seine Lehre soll Grund, Substanz und Norm für alle weitere Lehre in der Kirche sein (1 Tim 4, 6; 2 Tim 3, 10). Denn gegenüber den Irrlehrern und der falschen Gnosis geht es nicht mehr um die Verkündigung, sondern um die wahre Erkenntnis und Lehre des Verkündeten (1 Tim 4, 16). Die Paradosis soll sich fernerhin im Raume der Kirche in der Form der Lehre nach dem Vorbild der Lehre des Apostels vollziehen, die das Urbild aller weiteren Übergabe in der Kirche ist. Angesichts der in den Raum der Kirche einbrechenden falschen Gnosis nimmt die Verkündigung die Form der Entfaltung einer festgelegten christlichen Lehre an. Damit beginnt die entscheidende Entwicklung der göttlichen apostolischen Tradition zur kirchlichen Überlieferung, die nunmehr das Zeugnis von Christus in der Form der Lehre abgibt, sich an die Lehre des Apostels als Grundlage anschließt und diese weiter entfaltet.

Dabei überläßt der Apostel seine Lehre nicht einem ungewissen Schicksal. Paulus übergibt vielmehr die Lehrüberlieferung dem Timotheus, und zwar in Gegenwart vieler Zeugen (2 Tim 2, 2), wobei die letztere Bemerkung darauf hindeutet, daß es sich bei dieser Übergabe um einen feierlichen kirchlichen Akt, um einen Ordinationsakt handelt, bei welchem dem Ordinanden die Lehrbefugnis und die Lehrüberlieferung übertragen wird. Dazuhin erhält Timotheus vom Apostel den Auftrag, das, was er selbst von ihm in Gegenwart der Zeugen übernommen hat, andern zuverlässigen Männern anzuvertrauen, die fähig sind, wieder andere zu belehren (2 Tim 2, 2). Das aber, was er anvertrauen soll, kann nicht das allgemeine Taufbekenntnis sein, so wenig Timotheus vom Apostel nur das Taufbekenntnis übernommen hat. Es kann nur die dem Timotheus vom Apostel übergebene Lehrüberlieferung sein.

Das Amt des Apostels ist etwas Einmaliges und Unwiederholbares. Was Timotheus empfängt, ist ein kirchliches Amt, das seinen Ursprung vom Apostelamt

herleitet. Wir können es daher im Unterschied vom Apostelamt apostolisches Amt nennen. Dieses ist im Gegensatz zum Apostelamt nicht unwiederholbar, sondern soll dem Auftrag des Apostels gemäß in der Kirche fortgesetzt werden. Ferner ist in das apostolische Amt nicht die Vollgewalt des Apostels eingegangen. Es befähigt nicht dazu, die apostolische Botschaft von Jesus Christus zu ergänzen, wie die Botschaft des einen Apostels die des andern ergänzt. Das Künden des apostolischen Amtes ist auch nicht ein Künden aus unmittelbarem Auftrag durch den Herrn heraus. Aber all diese Unterschiede berechtigen nicht, in den Bischöfen, den Trägern des apostolischen Amtes, nur mehr eine rein menschliche Autorität zu sehen. Das Bischofsamt ist apostolisches Amt, weil in dieses etwas von der Autorität und der Befugnis des Apostels eingegangen ist. Das apostolische Amt ist damit die Weise, wie das Apostelamt in der Kirche sich fortsetzt. Sie besteht darin, daß die Träger dieses Amtes aus dem Auftrag der Apostel heraus, also mit apostolischer Autorität das von den Aposteln anvertraute Glaubensgut bewahren und getreulich auslegen sollen (Vatican. Sess. 4., c. 4, Denz. 1836). Das apostolische Amt dient damit wesentlich der Sicherung der apostolischen Tradition[47].

Die kirchliche Lehrüberlieferung ist anvertraute Lehre. Wie nun der Apostel das, was in der Übergabe der apostolischen Verkündigung sich ereignet, auf bestimmte theologische Termini bringt, die er der rabbinischen Traditionslehre entnimmt und damit zum Schöpfer der Theologie von der Tradition geworden ist, so prägt er jetzt für das Anvertrauen der Lehrüberlieferung einen festen theologischen Terminus und entnimmt diesen dem antiken Depositialrecht. Die anvertraute Lehrüberlieferung erhält die Bezeichnung: Paratheke (1 Tim 6, 20), die besagt, daß der, dem das Gut anvertraut wird, der Depositär, keinen eigenen Gebrauch davon machen darf. Im Gegensatz zu den Lehrern, die ihre eigenen Lehren als Ergebnis ihrer Spekulationen vortragen, ist der Depositär nur Verwalter der anvertrauten Lehrüberlieferung (vgl. 1 Kor 4, 1). So ist der Dienst an der Lehrüberlieferung das Bewahren gegen Irrlehrer und Irrtümer (1 Tim 1, 8 ff.; 4, 1 ff.; 7 ff.; Tit 1, 15).

Aus der Pflicht der Bewahrung der Lehrüberlieferung ergibt sich von selbst das apostolische Wächteramt über das anvertraute Glaubensgut, das sich in Lehrentscheidungen gegen die Irrlehren äußert[48]. Cullmann scheint die neue Situation, in die die Kirche durch den Irrglauben gestellt wird, nicht genügend zu beachten. Denn es geht in der Kirche nicht bloß um die Interpretation der Schrift überhaupt, sondern um eine solche Interpretation, die innerhalb der Kirche richtigen oder irrigen Glauben hervorrufen kann, die also die Kirche als Glaubensgemeinschaft in Frage stellt. Die Gemeinschaft im *einen* Glauben zu

47) *H. Bracht,* Tradition und Sakrament. Schol. XXX (1955) 26.
48) *H. Schlier,* Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen. Festschrift Gogarten. Gießen 1948, S. 41 f.

erhalten, ist die Aufgabe des apostolischen Bischofsamtes. Diese kann nur dadurch erfüllt werden, daß seine Interpretationen autoritative und nicht wissenschaftliche sind, die der Korrektur offenstehen und ihrer bedürftig sind. Von letzterer kann wohl gelten, daß man gezwungen sein kann, „den Firnis früherer Auslegungen" wegzuwischen (Cullmann, Tradition, S. 38). Cullmann glaubt seine Zustimmung dazu versagen zu müssen, weil es zum Wesen wahrer Auslegung gehöre, eben nicht Entscheidungscharakter zu haben. Doch dürfte er damit das Wesen der Interpretation nicht richtig erfaßt haben. Das zeigt die Analogie aus der Gesetzesinterpretation. Der juristisch wissenschaftlichen Interpretation kann kein Entscheidungscharakter zugemessen werden. Daneben aber steht die Gesetzesinterpretation eines obersten Gerichtes. Diese aber hat Entscheidungscharakter und ist Norm für die Gesetzesauslegung aller nachgeordneten gerichtlichen Instanzen, solange als das Gesetz in Geltung ist. Haben wir es bei der Interpretation eines obersten Gerichtes mit keiner wahren Interpretation zu tun? Wenn ihr aber der Charakter einer echten Interpretation nicht abgesprochen werden kann, dann ist eine Interpretation mit Entscheidungscharakter und normativer Geltung mit dem Wesen wahrer Interpretation wohl vereinbar. Analoges gilt von den Interpretationen des apostolischen Bischofsamtes mit Bezug auf die lex evangelii. Sie sind wirkliche Interpretationen von Entscheidungscharakter und haben normative Geltung solange, als die lex evangelii gilt, und das heißt für alle Zeiten. Denn dadurch allein kann die Kirche ihre Aufgabe erfüllen, das ihr anvertraute Gut der apostolischen Tradition zu behüten; dazu gehört aber nicht nur die „fideliter custodienda", sondern auch die „infallibiliter declaranda fidei doctrina" (Vatic. Sess. III, Denz. 1800).

Die normative Interpretation der Kirche bedeutet aber nicht, daß damit die Kirche sich der Heiligen Schrift überordne, außer man bekenne sich zu dem Grundsatz „scriptura sui ipsius interpres", d. h. daß die Heilige Schrift sich selbst auslege. Die Kirche stellt sich vielmehr damit in den Dienst der in der Heiligen Schrift enthaltenen apostolischen Tradition und ordnet sich ihr unter[49]. Die apostolische Tradition bleibt daher die Norm, an der die kirchlich autoritative Interpretation sich auszurichten hat. Die kirchlich autoritative Glaubensentscheidung bleibt – das hat Cullmann richtig gesehen – die für alle Zeiten gültige Norm des Glaubensverständnisses. Aber er hat daraus den unrichtigen Schluß gezogen, daß die Auslegungsnorm damit denselben Wert erhalte wie die Norm der apostolischen Tradition. Dies ist nicht der Fall. Es bleibt der Unterschied beider. Denn die Norm der apostolischen Tradition enthält das Evangelium von Jesus Christus in seiner Fülle und Ganzheit, die Norm der Glaubensentscheidung aber nicht. Sie ist immer nur auf dem Weg zur Fülle und Ganzheit der apostolischen Tradition. Denn die Glaubensentscheidungen sind Entscheidungen, die den konkreten Gegensatz einer bestimmten Irrlehre im Auge haben, die also nur einen Ausschnitt aus der Ganzheit der apostolischen

49) *H. Bracht,* Tradition und Sakrament, a. a. O. S. 26.

Tradition betreffen. Und auch alle Glaubensentscheidungen zusammengenommen decken sich noch lange nicht mit der Fülle der Ganzheit der apostolischen Tradition und werden sie wohl auch nie erreichen, so daß die Glaubensentscheidungen nur die approximative Annäherung an die Fülle des Evangeliums sein können. Die neuaufkommenden Irrlehren eröffnen immer neue Aspekte, unter denen die Fülle des Evangeliums ins Auge gefaßt wird, und die Glaubensentscheidungen meinen je nur eine Seite dieser Fülle, so daß wir vor einem Fortschritt des Glaubensverständnisses stehen, der nie ans Ende kommt. Über ihm steht aber als unerreichte Norm die apostolische Tradition mit ihrer Fülle und Ganzheit. Diese Entfaltung der Lehrüberlieferung ist biblisch begründet. Bezeichnet doch der Apostel die Lehrüberlieferung, die er als Lehrer der Kirche übergibt, als die Grundlage, die es weiter auszubauen, den allgemeinen Umriß, den es in seine einzelnen Linien auszuziehen gilt. So wird die Paratheke zur lebendigen Lehrsubstanz, die dem geschichtlichen Vorgang der entfaltenden Glaubenserkenntnis sich unterzieht.

Dieses sich stets vertiefende Verständnis der apostolischen lebendigen Überlieferung erfolgt aber immer zugleich mit dem Ringen um das Verständnis der Heiligen Schrift. Dadurch wird die lebendige Überlieferung die Interpretin des Wortes Gottes der Heiligen Schrift. So gesehen kann der katholische Unionstheologe Georg Cassander sagen, die Heilige Schrift sei die verschlossene und versiegelte Tradition, die Tradition aber die entsiegelte und gedeutete Heilige Schrift[50].

Das ist der Ort, wo die Bedeutung der kirchlichen Tradition für die geistesgeschichtliche Situation der Gegenwart zur Sprache kommen muß. Gegenüber einer allzu großen Mißachtung jeder Überlieferung sieht sich das apostolische Wächteramt über die kirchliche Überlieferung genötigt, nicht nur den übernatürlichen Bereich des anvertrauten Glaubensgutes zu hüten, sondern sich auch schützend vor seine natürlichen Grundlagen zu stellen. Denn wenn die natürlichen Grundlagen des Glaubens vernichtet sind, kommt das anvertraute Glaubensgut selbst in Gefahr. So kommt es, daß die Kirche und mit ihr die Theologie zu den Grundlagen unserer natürlichen menschlichen Existenz, zu Gott als dem Urgrund alles Seienden, aus ihrer Sorge um das depositum fidei Stellung nehmen, daß sie gegenüber dem Versuch, Gott und die Welt aus der Geschichte des Menschen, d. h. aus unserer autonomen Stellungnahme zu ihnen zu verstehen, die Geschichte als ein Geschehen innerhalb der Welt und vor Gott deuten und damit sagen, daß die Weltordnung maßgeblicher und Gott höher steht als der Mensch und seine Geschichte; daß sie sich zu den sittlichen und

50) Cum haec traditio nihil aliud sit quam Scripturae ipsius explicatio et interpretatio: ita ut non inepte dici potest, Scripturam esse implicatam et obsignatam traditionem, traditionem vero esse Scripturam explicatam et resignatam. – De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri, in hoc Religionis dissidio 1561, 6. *Fr. Wilh. Kantzenbach*, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation, 1957, S. 211.

sozialen Grundlagen der menschlichen Gemeinschaft äußern. Das apostolische Lehramt und die kirchliche Theologie tun dies aber aus dem Geiste der abendländischen humanen Tradition heraus. Im Rahmen der Kirche und Theologie weiß man nicht nur historisch von Plato und Aristoteles, hat man nicht nur die Erinnerung an die entmächtigte Tradition. Im christlichen Platonismus und Aristotelismus sind beide noch lebendige geistige Wirklichkeiten, aus denen heraus die tragenden Grundlagen unseres Daseins erfaßt werden.

Wie aber die apostolische Paradosis ihre formgeschichtliche Seite hat, so auch die Lehrüberlieferung. Wir treffen in den Pastoralbriefen schon festgeformte Bekenntnisformen an, die daran zu erkennen sind, daß sie mit der Formel: „zuverlässig ist das Wort" (oder noch mit dem Zusatz versehen: „und aller Annahme wert") (1 Tim 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tim 2, 11; Tit 3, 8) die Bekenntnisformel entweder einleiten oder abschließen. Diese Bekenntnisformeln sind schon fest geprägt in der Kirche lebendig überliefert und haben die Form von Lehren[51].

Wenn Paulus selbst mit diesen Bekenntnisformeln sich Gemeindeüberlieferungen zu eigen macht, so zeigt er damit, daß der Träger der kirchlichen Überlieferung die ganze Kirche ist. Die kirchliche Überlieferung wird durch das Zeugnis aller Gläubigen getragen, wenn auch ihr Zeugnis nicht gleichwertig ist. Die kirchliche Überlieferung wird also nicht nur durch das apostolische Amt der Bischöfe und durch die von ihnen mit der kanonischen Sendung Betrauten getragen. Auch die Gläubigen sind es, die am kirchlichen Überliefern aktiv teilnehmen. Ihr Glaube und ihr Glaubenszeugnis ist ein relativ selbständiges und unmittelbares geistgewirktes Zeugnis von der im apostolischen Depositum der Kirche anvertrauten Wahrheit in Christus.

Daher mahnt Paulinus von Nola: „Ab omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Sanctus spirat" (Ep. 4). Die Zeugenfunktion der Gläubigen ist darin begründet. Träger der kirchlichen Überlieferung ist die ganze Kirche. Wenn auch das Lehrapostolat der Kirche in erster Linie Zeuge des apostolischen Depositums ist, so doch nicht im ausschließlichen Sinne. Denn das apostolische Bischofsamt ist nur ein Glied am Gesamtorganismus der Kirche, und es hat als solches eine bestimmte Funktion, die dem ganzen Organismus der Kirche zugute kommt. Das Lehrapostolat steht daher in organischer Verbindung mit der Gemeinschaft der Gläubigen, dem corpus fidelium. Mit ihr zusammen bildet es den Gesamtorganismus der kirchlichen Gemeinschaft, die in ihrer Überlieferung die Aufgabe hat, die apostolische Tradition zu bewahren und fortzupflanzen. Daher ist auch die Gemeinschaft der Gläubigen Träger der kirchlichen Überlieferung und Zeuge der apostolischen Tradition. Wenn auch der Glaube der Gemeinschaft der Gläubigen vom Hören des vom Lehrapostolat

51) *J. R. Geiselmann,* Jesus der Christus, S. 92 f.

verkündeten Wortes Gottes kommt, wenn sie also auf die Verkündigung des Gotteswortes durch das apostolische Amt angewiesen ist, so sind die Gläubigen doch relativ selbständige und unmittelbare Zeugen der apostolischen Überlieferung, weil der Heilige Geist unmittelbar seine Glaubensgnade und mit ihr ein entsprechendes Verständnis des Glaubens ihnen schenkt. Ihr Glaube und ihr Bekenntnis des Glaubens und das ihnen eigene Verständnis des Glaubens ist daher die Form, wie sie für die apostolische Tradition zeugen. Und wie in einem lebendigen Organismus ein Glied dem andern dient, so besteht auch – gerade was das Zeugnisgeben von der apostolischen Tradition anlangt – ein wahres Wechselverhältnis zwischen dem Lehrapostolat und der Gemeinschaft der Gläubigen. Diese ist auf die Verkündigung des Wortes durch das apostolische Bischofsamt angewiesen, denn der Glaube kommt vom Hören. Allein der lebendige Glaube der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt wiederum zurück auf den lehrenden Teil der Kirche, unterstützt und stärkt ihn. Auf Grund der durch Taufe und Firmung mitgeteilten Glaubensgnade sind die Gläubigen durch den Heiligen Geist zum aktiven Bekennen und Bezeugen der apostolischen Tradition befähigt und verpflichtet. Ja, es können in der Kirche Situationen eintreten – und sie sind im Verlaufe der Geschichte der Kirche eingetreten –, wo die Einheit und Entschiedenheit des Zeugnisses der Gläubigen größer ist als das des lehrenden Teiles der Kirche, wo dann „die Ohren des gläubigen Volkes heiliger sind als die Lippen der Priester" (Hilarius, Contr. Auxent. c. 6).

Die Gemeinschaft der Gläubigen ist einer der Zeugen für das apostolische Depositum. Ihr Zeugnis kommt zum Ausdruck in ihrer Übereinstimmung. Die der Gemeinschaft der Gläubigen entsprechende Form des Zeugnisses ist die Übereinstimmung, der consensus fidelium. Dieser ist ein sicheres Kriterium, daß eine Wahrheit der apostolischen Tradition zugehört. Er kommt besonders dann zur Geltung, wenn die Zeugnisse der Väter für eine bestimmte Glaubenswahrheit fehlen. Dieses Zeugnis der Gläubigen wird von den Theologen der communis sensus fidelium genannt. So sagt Melchior Cano: In Glaubensfragen kommt dem communis sensus des gläubigen Volkes eine nicht geringe Bedeutung zu[52]. Und Gregor von Valencia stellt den Grundsatz auf: Bei Glaubensdefinitionen ist der consensus der Gläubigen zu berücksichtigen, da die Gläubigen, aus denen die Kirche besteht, unter dem Beistand des Heiligen Geistes die göttlichen Offenbarungen rein und unversehrt bewahren und alle zusammen sicherlich nicht irren können. Wenn in einer strittigen Frage auf dem Gebiete der Glaubenswahrheit feststeht, daß alle Gläubigen mit Bezug auf eine Glaubenswahrheit übereinstimmen – und dies steht gewöhnlich fest durch den bei allen christlichen Völkern in Übung stehenden Brauch oder durch das allgemeine Ärgernis, das eine gegenteilige Auffassung erregt –, dann kann sich der Papst darauf als auf ein unfehlbares Zeugnis der Kirche stützen[53]. Wenn das Zeugnis der Gläubigen

52) Loc. theol. V, 6.
53) De fide, S. 7, § 47.

auch keine ontologische Bedeutung für das Vorhandensein einer universalen kirchlichen Überlieferung hat, so doch eine gnoseologische. Es ist ein Mittel, durch das eine übereinstimmende kirchliche Überlieferung erkannt werden kann, „weil die Gemeinschaft der Gläubigen einer der Zeugen für die Tatsache der Überlieferung geoffenbarter Wahrheiten ist, und weil ihr consensus in der ganzen Christenheit die Stimme der unfehlbaren Kirche ist“[54], ihr übereinstimmendes Bekenntniszeugnis also ein sicheres Kriterium ist.

Wenn Hilarius sagt, es könne sein, daß die Ohren der Gläubigen heiliger seien als die Lippen der Priester, so bedeutet das: daß die Gläubigen aus dem Worte der Verkündigung Heiligeres heraushören als seine Verkünder, weil ihre Einstellung zu dem Worte Gottes eine entsprechendere sei. Diese aber hat ihren Grund in der Gnade des Glaubens und in dem durch sie verliehenen Glaubenslicht. Wir können auch sagen, die Gläubigen sind dazu befähigt durch ihren Glaubenssinn, ihr Gespür, durch das sie unmittelbar das dem Glauben Gemäße erfassen und das Glaubenswidrige ablehnen. In diesem Glaubenssinn sieht „das erleuchtete Auge des Herzens“ (vgl. Eph 1, 18). Newman erblickt in ihm eine Art Instinkt[55], Möhler einen eigentümlichen christlichen Takt, ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das aller Wahrheit entgegenleitet, einen tief innerlichen Sinn, der zum Vernehmen und Aufnehmen des Wortes einzig geeignet ist. Allein daß den Gläubigen dieser innerliche Sinn zuwachse, dazu bedarf es nach Möhler nicht nur der Aufnahme des ewig sie befruchtenden höheren Prinzips, d. h. des Heiligen Geistes und seiner Gnade des Glaubens und des Glaubenslichtes, dazu bedarf es auch des vertrauensvollen Anschließens an das fortwährende Apostolat, der Erziehung in der Kirche, des Hörens, Lernens und Lebens in ihr[56]. Dies macht den Glaubenssinn zum kirchlichen Bewußtsein, den sensus fidei zum sensus ecclesiasticus. Und ich meine, dies erst schöpft voll das aus, was wir unter diesem eigentümlichen christlichen Takt zu verstehen haben. Damit erst wird das innere Verhältnis dieses Gespürs zur kirchlichen Überlieferung ins Licht gestellt, so daß Möhler diesen inneren Sinn geradezu mit der Tradition gleichsetzen kann. Von da aus ist ihm die Tradition „der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortsetzende Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem Inhalt und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort ... Dieses kirchliche Bewußtsein ist die Tradition im subjektiven Sinne des Wortes.“[57]

Dieser Glaubenssinn befähigt die Gläubigen, sowohl die der Kirche aufgetragene Aufgabe auf ihre Weise zu erfüllen, nämlich das anvertraute Gut der

54) *J. H. Newman,* Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens. Ausgew. Werke, hg. v. M. Laros, III. Mainz 1940, S. 205 f.
55) Ebd., S. 215.
56) Symbolik, ^{5}1838, § 36, S. 360.
57) Ebd., S. 361 f.

apostolischen Paradosis in ihrer Reinheit zu bewahren, als auch ihren Teil zum fortschreitenden Verständnis der apostolischen Überlieferung beizutragen. Denn der Glaubenssinn vermag das, was kein Verstand der Verständigen zu erfassen vermag, mit der Logik des Herzens zu erspüren. Dafür ist das fortschreitende Verständnis der apostolischen Tradition über die Mutter des Herrn und die Gemeinschaft der Heiligen ein klarer Beweis.

Daß die Gläubigen dieser ihnen von Gott gestellten Aufgabe bewußt werden, zu ihrem Teil und auf ihre Weise dazu beizutragen, daß die apostolische Überlieferung bewahrt werde und ihr Verständnis wachse, das ist eine der dringendsten Aufgaben, vor die wir gestellt sind. Denn die Tradition wird von allen Gliedern der Kirche getragen. Sie geht daher auch alle an, die den Namen unseres Herrn anrufen. Sie ist die Aufgabe, zu der jedes Glied der Kirche seinen Teil beitragen kann, aber auch beizutragen hat, sowohl der, welcher gesandt ist zu verkünden, wie der, welcher berufen ist zu glauben.

LITERATUR IN AUSWAHL

A. Tanner, Über das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip. Luzern 1862.

I. B. Franzelin, De divina traditione et scriptura. Rom 1875.

J. M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre. Ges. Schriften, hg. v. J. Höfer III. Freiburg 1948.

A. Deneffe, Der Traditionsbegriff. Münster i. W. 1931.

J. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. Würzburg 1931.

J. R. Geiselmann, Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Mainz 1942.

Ders., Jesus der Christus. Stuttgart 1951.

O. Cullmann, Écriture et Tradition. Dieu vivant 23 (1953) 47 ff.

Ders., Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem. Zürich 1954.

J. Daniélou, Réponse à O. Cullmann. Dieu vivant 23 (1953) 107 ff.

J. K. Stirnimann, Die Praescriptio Tertullians (Paradosis III). Fribourg 1949.

K. Federer, Liturgie und Glaube (Paradosis IV). Fribourg 1950.

M. D. Koster, Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Heidelberg 1950.

H. Bacht – H. Fries – J. R. Geiselmann, Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition. Hg. von Michael Schmaus. München 1957.

DIE WANDLUNG DER THEOLOGIE UNTER DEM EINFLUSS DER PHILOSOPHIE BEI WILHELM OCKHAM[1]

Von Fritz Hoffmann

Die katholische Theologie hat im Laufe der Geschichte wiederholt entscheidende Wandlungen erfahren. Dies wird besonders deutlich in der Vätertheologie, die in einem geistigen Raum, der durch die antike Philosophie und Lebensauffassung geformt war, den ersten Schritt von der schlichten Darstellung und Entfaltung der Glaubenssätze bei Ignatius von Antiochien etwa zu ihrer theologischen Vertiefung und Durchdringung bei den Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts vollzog. Aber auch die Geschichte der Theologie des Mittelalters ist keineswegs von einheitlicher und unveränderter Gestalt. Im Gegenteil! Die Zufuhr neuen Stoffes sowie neue Zielsetzungen haben mehrmals sehr nachdrücklich ihre Entwicklung bestimmt.

Ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte der Spätscholastik wird durch den Namen Wilhelm Ockham bezeichnet. Wilhelm Ockham wurde um 1296 in Ockham in der Grafschaft Surrey in England geboren und starb 1349 in München, wohin er von der Kurie in Avignon 1328 geflohen war, um sich unter den Schutz König Ludwigs des Bayern, des Gegners Papst Johannes' XXII., zu stellen. Die Flucht hatte Ockham mit zwei Ordensbrüdern zusammen durchgeführt, Michael von Cesena und Bonagratia von Pergamo, die mit der Kurie im Verlauf des Armutsstreites in Konflikt geraten waren. Für Ockhams Flucht jedoch bestand ein anderer Grund. Ockham wurde bereits 1324 irriger und häretischer Lehren angeklagt, die er in seinen Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus, die Ockham in den Jahren 1320–1323 in Oxford hielt, vertreten haben sollte. Sein Ankläger war der damalige Kanzler der Universität Oxford, Johannes Lutterell, der 1324 dem Papst eine Schrift überreichte, in welcher die beanstandeten Thesen mit einer ausführlichen Stellungnahme Lutterells zusammengefaßt waren. Diese Schrift stellt die erste schriftliche Auseinandersetzung mit Ockhams Lehrsystem in der Geschichte dar. Sie ist nur in einer einzigen, fehlerhaften Kopie aus der Mitte des 14. Jhdts. erhalten und soll demnächst im St.-Benno-Verlag zur Veröffentlichung gelangen.

Die Einzelheiten des in Avignon gegen Ockham geführten Prozesses können wir hier beiseite lassen. Unsere Aufmerksamkeit gilt seinem Lehrsystem. Dieses ist in den letzten dreißig Jahren wiederholt erörtert worden. So verschieden auch die einzelnen Autoren über Ockhams Lehre urteilen, es haben sich trotzdem im Laufe dieser oft sehr scharfen Auseinandersetzungen bestimmte gemeinsame Er-

1) Rektoratsrede, gehalten am 15. November 1957 anläßlich der Albertus-Magnus-Festakademie des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt.

kenntnisse herauskristallisiert, so daß sich Ockhams Stellung in der Geschichte der Scholastik heute bereits recht klar umreißen läßt.

Sein System hat von drei Seiten her eine entscheidende Formung erfahren: von der Logik her, von seinem Weltbild und von seinem Gottesbegriff.

Es ist das bleibende Verdienst des leider zu früh verstorbenen Ockham-Forschers Philotheus Böhner, die Bedeutung Ockhams für die Entwicklung der Logik im Mittelalter aufgezeigt zu haben. Nach den bekannten Logiken eines Wilhelm von Shyreswood, Lambert von Auxerre und vor allem des berühmten Petrus Hispanus[2], die in der Mitte des 13. Jhdts. entstanden, und nach der für die Entwicklung der Sprachlogik so bedeutenden Wirksamkeit eines Robert von Kilwardby, der in Paris und Oxford lehrte, ist es Wilhelm Ockham, der in seiner jüngst noch von Böhner edierten Summa logicae[3] die Wissenschaft der Logik zu einem gewissen Höhepunkt und Abschluß für seine Zeit brachte. Welches waren nun die Gründe für diese Entwicklung? Die wachsende Bedeutung der Logik für die theologische Beweisführung in der Scholastik war einmal bedingt durch die Wiederentdeckung des Aristoteles. Zu Beginn des 12. Jhdts. waren nur geringe Teile der Schriften des Aristoteles bekannt: die Kategorien, Perihermeneias in der Übersetzung des Boethius und die Isagoge des Porphyrius. Bereits um 1140 trat eine völlig neue Lage ein. Das Heptateuchon des Thierry von Chartres, ein Handbuch des profanen Wissens, das etwa 1135–1141 fertiggestellt wurde, zählt bereits folgende Werke des Aristoteles auf: Die Kategorien, Perihermeneias, Analytica priora, Logik und Elenchik. Otto von Freising kannte das ganze Organon und nannte Aristoteles „princeps et inventor" der Logik. Einen Abschluß und Höhepunkt fand diese Entwicklung bei Präpositinus von Cremona (1206–1209 Kanzler der Universität Paris), von dem Grabmann in seiner „Geschichte der scholastischen Methode" sagt: „Wir können an der Arbeitsweise des Präpositinus gleichsam mit Händen greifen, wie die unter . . . aristotelischen Einflüssen ausgeprägte und in feste Formen gegossene Disputationsmethode in die theologischen Schulen und Schriften herübergenommen wurde"[4]. Da jedoch die Lehre des Aristoteles im Gewande der arabischen Kommentatoren ihren Einzug in das christliche Abendland hielt, verhielt sich das offizielle Lehramt zunächst sehr ablehnend. Dies kommt zum Ausdruck durch die mehrfachen Verbote der Benutzung des Aristoteles, die sowohl vom Erzbischof von Paris wie von der päpstlichen Kurie erlassen wurden[5].

Diese Aristotelesverbote von 1210 und 1215 hinderten jedoch nicht die Entwicklung der Logik, da sie die logischen Werke ausdrücklich ausnahmen. So ergab es

2) Petri Hispani Summulae logicales. Ed. *I. M. Bochenski* OP. Rom–Turin 1947.
3) *William Ockham,* Summa logicae. Edited by Philotheus Boehner OFM. Franc. Inst. Publications, Text Series No. 2. St Bonaventure (N. Y.) – Louvain 1951.
4) Vgl. *Martin Grabmann,* Die Geschichte der scholastischen Methode. Berlin 1956, Bd II, 68 f., 558.
5) Vgl. *Denifle – Chatelain,* Chartularium Universitatis Parisiensis. Bd. I, 70 n. 11; 78 n. 20.

sich naturnotwendig, daß die Magister der Artistenfakultät mit besonderem Eifer die vom Verbot nicht betroffenen Werke des Aristoteles, das sind die logischen Werke, pflegten. Daß sich das päpstliche Verbot an die Artistenfakultät richtete und damit die Magister der Freien Künste in einem bestimmten, genau umgrenzten Ausschnitt der Philosophie festlegte, hatte außerdem zur Folge, daß in dieser Zeit die Fragen der Logik nicht mehr nur im Zusammenhang der Theologie erörtert wurden. Man ging vielmehr an eine systematische Erörterung der Logik als solcher. Mehr und mehr wandte sich die Aufmerksamkeit auch erkenntnismetaphysischen Fragen zu. Dies zeigt die Erörterung der Signifikation und der Supposition in den Summulae logicales des Petrus Hispanus. Was Heinrich Roos in seiner Studie über Martinus de Dacia für die Entwicklung der Grammatik dargestellt hat[6], das kann man in gewisser Weise auch von der Logik sagen: Auch sie erfuhr einen systematischen Ausbau und eine metaphysische Vertiefung. Die Früchte dieser Entwicklung ernteten die großen Systematiker der 2. Hälfte des 13. Jhdts., die in einer solchen Logik ein geeignetes Instrument für den Bau ihrer großen Systeme fanden. In einer um 1330 verfaßten Schrift zitiert Johannes Lutterell ein Wort, das ein Großer gesagt haben soll, als er, Lutterell selbst, noch ein Jüngling war: „Theologus sine bona logica asinus esset cornutus"[7]. Man möchte meinen, daß dieses Wort gut ein ungedrucktes bon mot des hl. Thomas sein könnte.

Wir würden uns aber ein falsches Bild von dieser Entwicklung machen, wenn wir die Systematisierung der Theologie im 13. Jhdt. nur auf die Wiederentdeckung des Aristoteles und den dadurch veranlaßten Ausbau der Logik zurückführten. Auch innerhalb der Theologie wird bereits am Ende des 11. Jhdts. und in der Mitte des 12. Jhdts. die Frage nach der richtigen Anwendung der theologischen Begriffe aufgeworfen. Diese Frage mußte sich bei einer fortschreitenden Entwicklung einer systematischen Theologie naturnotwendig einstellen. Schon der bereits zitierte Präpositinus von Cremona widmete in seiner um die Wende des 11. zum 12. Jhdts. verfaßten Summa einen breiten Raum der Untersuchung der in der Theologie angewandten Begriffe. Grabmann sagt von Präpositinus: „Ihm war es darum zu tun, einen richtigen sermo de Deo durch Verwendung der Sprachlogik zu erzielen"[8]. In einer neuesten Studie hat Nikolaus M. Häring[9] gezeigt, daß Gilbertus Porreta († 1154) gerade auf diese sprachlogische Kritik an den in der Theologie gebrauchten Begriffen sein Augenmerk richtete und nur darum von seinen Richtern auf dem Konzil zu Reims 1148 ein allzu strenges Urteil empfing, weil diesen das Verständnis für die sprachlogischen

6) Vgl. *Heinrich Roos* SJ, Die modi significandi des Martinus de Dacia. Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. M. A. XXXVII 2, 1952, 150.

7) Vgl. *Johannes Lutterell*, Epistula de visione beatifica. Hs .Ji. III, 10 der Universitätsbibliothek Cambridge, fol. 94 v lin. 36–37.

8) Vgl. a. a. O. S. 560.

9) Vgl. *Nikolaus M. Häring*, Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule. In: Miscellanae Lombardiana. Novarra 1956, S. 113–127.

Probleme der damaligen Theologie weithin abging. So ist die wachsende Bedeutung der Logik in der scholastischen Theologie ebenso durch Stoffzufuhr von außen wie durch die innere Entwicklung der Theologie zu einer systematischen Wissenschaft bedingt.

Bei Wilhelm Ockham tritt allerdings in dieser Entwicklung eine neue Wende ein. Die Logik verläßt ihre dienende Rolle und ihre Aufgabe, einen richtigen modus loquendi über Gott zu finden, und wird zum Instrument der Kritik an den Glaubenswahrheiten. Dies wird natürlich von Ockham nicht in dieser Formulierung ausgesprochen. Aber die ganze Art seiner theologischen Beweisführung zeigt diese Tendenz eindeutig. Schon bei Duns Scotus, bei Durandus de S. Porciano und bei Petrus Aureoli sehen wir, wie in der Theologie eine kritische Besinnung und Beurteilung ihrer Grundlagen in den Vordergrund tritt[10]. Wie J. Koch in seinem Werk über Durandus gezeigt hat, stehen dabei noch nicht die eigentlich logischen Fragen im Vordergrund[11]. Dies ist erst bei Wilhelm Ockham der Fall. Der Grund hierfür (für die Anwendung der Logik als Instrument der Kritik) liegt erstens in dem allgemeinen kritischen Zug der Zeit, auf den eben hingewiesen wurde, zweitens aber auch an der Entwicklung, welche die Logik seit der Mitte des 13. Jhdts. genommen hatte. Wie Böhner in seiner Studie über die Entwicklung der mittelalterlichen Logik gezeigt hat, schießen die logischen Werke und Traktate zur Zeit Ockhams (im 14. Jhdt.) wie Pilze aus dem Boden[12]. Nicht nur Gesamtwerke wie die Perutilis logica eines Albert von Sachsen und die Logik Walter Burleighs, sondern auch Einzeltraktate, in denen bestimmte Teilgebiete der Logik behandelt werden, finden sich z. B. in großer Zahl in der Handschriftensammlung der Amploniana in Erfurt. Eine ganze Reihe neuer Elemente, welche weit über die aristotelische Logik hinausgehen, werden von diesen mittelalterlichen Logikern behandelt, deren wichtigste die Suppositon und die Consequentiae sind. Gerade in diesen beiden Traktaten: De suppositionibus und De consequentiis, wurde die moderne Aussagenlogik vorbereitet. Ockham, Burleigh, Albert von Sachsen können als die Meister angesehen werden, die von zahlreichen Scholastikern umgeben sind, die ihre Lehre weitertragen und zum Teil auch weiterentwickeln, wie Robertus de Flandria, Johannes Alemannus, Hollandrinus, Tartaretus, Thomas Manlevelt mit seinem auch in Erfurt vorliegenden Tractatus de suppositionibus. Dabei sind diese Logiker des guten Glaubens, daß sie nichts anderes tun als die aristotelische Tradition fortzusetzen. Der Verfasser eines anonymen logischen Werkes mit dem Titel Copulata tractatuum parvorum logicalium aus dem 15. Jh. betont noch, daß Aristoteles bereits die vollendete Logik gelehrt und nur einige kleine Traktate

10) Vgl. *Josef Koch*, Durandus de S. Porciano OP. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jhdts. I. Teil, Literargeschichtliche Grundlegung. Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M. A. XXVI 1, 1927, 401.
11) Vgl. a. a. O. S. 192.
12) Vgl. *Philotheus Boehner* OFM, Medieval Logic. Manchester 1952, 6–18.

übriggelassen habe, in denen spätere Denker über ihn hinausgehen könnten. Im übrigen zeigt er, daß die Hauptelemente der mittelalterlichen Logik bereits in den logischen Werken des Aristoteles zu finden seien. Böhner sagt mit Recht: „Daß der Anonymus fühlte, die aristotelische Authentizität seiner logischen Traktate beweisen zu müssen, zeigt auch, daß er den Unterschied zu Aristoteles fühlte."[13] Auffallend ist auch die Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit in der Verwendung der einzelnen Begriffe. „Suppositio personalis" wird z. B. bei Petrus Hispanus in einem ganz anderen Sinne gebraucht als bei Ockham, nämlich für die Anwendung eines Allgemeinbegriffes für die ihm untergeordneten einzelnen[14]. Ockham bezeichnet als suppositio personalis, wenn ein Allgemeinbegriff „für das steht, was er bezeichnet", ganz gleich ob dies eine extramentale Sache, ein stimmlicher Laut oder eine zweite Intention ist[15] – zweifellos eine Verfeinerung, aber auch stärkere Formalisierung der Wissenschaft vom richtigen Denken! Diese kühne Spekulation über den Bedeutungsgehalt der Begriffe findet sich damals nicht nur in der via moderna. Für die konservative Richtung bezeugt dies Ockhams Gegner Johannes Lutterell: „Ubi nomina non sunt imposita, si oporteat, philosophica licentia sunt fingenda"[16].

Die Gefahr, die in diesem Emporblühen der Logik lag, hat Franz Ehrle mit dem Worte gekennzeichnet: Eindringen des Artistentums in die Theologie, wodurch schließlich die eigentlichen theologischen Fragen überwuchert wurden[17]. Der Keim zu dieser Entwicklung wurde bereits in der Mitte des 13. Jh. gelegt. Thomas von Aquin gelang noch einmal die große Synthese. Doch nur kurze Zeit fand sich die Artistenfakultät mit dieser dienenden Rolle ab. Ockham öffnete der Artistik die Tore in das innerste Heiligtum der Theologie. Mit aller Deutlichkeit hat dies Robert Guelluy in seinem Werk über die Philosophie und Theologie Ockhams dargelegt[18]. Wiederholt weist Guelluy auf jenen „impitoyable rigueur logique" hin, dem Ockham jede theologische Erörterung unterwirft[19]. An unzähligen Stellen in den theologischen Schriften Ockhams kehrt ein Satz wieder, den Guelluy geradezu als „Regel" der theologischen Beweisführung bezeichnet: „non est maior ratio"[20]. Einige Beispiele mögen die Anwendung dieser Regel verdeutlichen. In der Eucharistielehre besteht kein stärkerer Grund für die Consubstantiation als für die Transsubstantiation. D. h. der logischen Möglichkeit nach ist das Zusammenbestehen der Brotsubstanz und des geheim-

13) Vgl. a. a. O. S. 16 ff.
14) Vgl. *Petrus Hispanus,* Summulae logicales. Tract. VI, 8. Ed. Bochenski, S. 59.
15) Vgl. *Wilhelm Ockham,* Summa logicae, Pars I c. 64. Ed. Boehner, S. 177–179.
16) Vgl. *Johannes Lutterell,* Cancellarius Oxoniensis, Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam. Handschrift. Prag, Metropolitankapitel, C CV (f. 126 ra–144 va) f. 130 vb lin. 26–28.
17) Vgl. *Franz Ehrle,* Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisanerpapstes Alexanders V. (Franziskan. Studien, Beiheft 9) Münster 1925, 111.
18) *Robert Guelluy,* Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain 1947.
19) Vgl. a. a. O. S. 129.
20) Vgl. a. a. O. S. 107, 126, 155, 337 u. a.

nisvoll gegenwärtigen Leibes Christi nicht schwieriger anzunehmen als die Wesensverwandlung[21]. Der logischen Möglichkeit nach ist das Zusammenbestehen von Gnade und Schuld nicht schwieriger anzunehmen als das Gegenteil[22]. Der logischen Möglichkeit nach ist die gnädige Annahme des Sünders und die Verwerfung des Gerechten durch Gott nicht schwieriger anzunehmen als das Gegenteil[23]. Diese Anwendung der Logik als Prüfstein dessen, was schlechthin möglich ist, steht natürlich im engsten Zusammenhang mit dem Gottesbegriff Ockhams, mit seiner Idee von Gottes Allmacht, in deren Licht alle Fragen untersucht werden[24]. Das der absoluten Allmacht Gottes Mögliche und das logisch Mögliche entsprechen sich gegenseitig und sind beide unabhängig von der durch Gott völlig frei gesetzten Ordnung der geschaffenen kontingenten Dinge. Besonders folgenschwer ist diese Anwendung der Logik auf die Lehre von der Gotteserkenntnis. Dies aufzuzeigen würde im Rahmen dieser Ausführungen zu weit führen. Wir müssen uns hier mit diesen knappen Hinweisen begnügen, die mehr die Methode als den Inhalt des Lehrsystems Ockhams betreffen. Die starke Heranziehung der Logik als Instrument der Kritik ist die Ursache dafür, daß Ockhams Theologie nicht eigentlich das Mysterium des Glaubens zum Gegenstand hat. Dies ist von den Kritikern der letzten 30 Jahre immer wieder vorgebracht worden, so schon von Franz Ehrle als Wesenszug der nominalistischen Theologie überhaupt bezeichnet worden. In einer neueren Studie hat Iserloh auf diesen „nominalistischen" Zug in der Theologie Ockhams hingewiesen. Es ist gerade die Eucharistielehre Ockhams, die Iserloh in den Texten Ockhams, vor allem in De sacramento altaris und in De corpore Christi, Satz für Satz durchgeht. Dabei kommt er wiederholt zu der Feststellung, daß die Ansätze für eine positive Theologie bei Ockham wohl zu gering sind[25]. Auch ein so wohlwollender Kommentator der Theologie Ockhams wie der aus Böhners Schule kommende Gabriel Buescher kann diesen Eindruck nicht verhindern. Er muß zugeben, daß Ockhams System zuerst einmal das Ziel hat, die „logischen Grenzen der spekulativen Theologie aufzuzeigen"[26]. Daß er durch dieses Vorgehen einer modernen, weniger spekulativen und mehr positiven Theologie den Weg bereitet haben soll, ist eine These, die sich gegen das Gewicht der Texte kaum halten lassen wird.

Wenn hier zur allgemeinsten Charakterisierung der Lehre Ockhams das Stichwort „Nominalismus" gebraucht wurde, so soll dieses nicht im erkenntnistheore-

21) Vgl. IV. Sent. q. 6 D (Zitiert wird nach Guilhelmus de Ockham, Super quattuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones earumdumque decisiones. Lyon 1495 (Hain 11942).
22) Vgl. IV. Sent. q. 3 E; q. 8/9 L.
23) Vgl. I. Sent. d. 17 q. 1 K; q. 2 C.
24) Vgl. *Guelluy* a. a. O. S. 220.
25) Vgl. *Erwin Iserloh*, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Wiesbaden 1956, 166, 176, 235, 237, 252, 263, 272–278.
26) Vgl. *Gabriel Buescher*, The eucharistic teaching of William Ockham. Franc. Inst. Publications. Theol. Ser. I. Louvain 1950, 86.

tischen Sinne, sondern im methodischen verstanden werden. Im erkenntnistheoretischen Sinne bezeichnen wir mit Nominalismus ein System, das in den Namen und nicht in den Dingen selbst die Grenze und das Ziel menschlichen Erkennens sieht. Für Ockham sind jedoch die Dinge selbst wirklich Gegenstand unserer Erkenntnis, wenn er auch die aristotelisch-thomistische Theorie über die Wesenserkenntnis und die Abstraktion ablehnt. Inhalt unserer Erkenntnis sind nicht – wie in der Lehre des hl. Thomas – die Wesenheiten der Dinge, sondern die Begriffe als Zeichen für die Dinge, für die sie supponieren. Hochstetter schon prägte auf diese Theorie das Wort von der „mittelbaren Objektbezogenheit der begrifflichen Erkenntnis“[27]. Böhner schlug vor, in bezug auf die Erkenntnistheorie Ockhams die Bezeichnung „Nominalismus“ durch jene des „realistischen Conceptualismus“ zu ersetzen[28]. Und Guelluy sagt: Ockham ist in seiner Erkenntnislehre zweifellos Realist im Sinne der modernen Denker – fährt aber alsbald fort – er ist es aber nicht im Sinne der mittelalterlichen Denker, da er lehre, daß unsere komplexe Erkenntnis nicht die Dinge in sich erreicht, sondern sich nur auf das erstreckt, wodurch uns die Dinge „von außen her“, „durch vielfache Vergleichungen“ kundgetan werden[29]. Jene allgemeine Frage nach dem logisch Möglichen, mit der Ockham in jede philosophische und theologische Überlegung eintritt, sowie die Ablehnung einer Erkenntnis der Wesenheiten brachten nach Guelluy in Ockhams Beweisführung ein Übergewicht subtiler Wortfechterei und führten sein Denken allzu sehr in die Nähe einer nur auf die Feststellung des Tatsächlichen gerichteten Methode. Guelluy zögert nicht, diese Methode mit den Begriffen „Nominalismus“ und „Empirismus“ zu kennzeichnen[30]. Er schließt seine Überlegungen mit der Bemerkung: „Es besteht übrigens eine unbestreitbare Verwandtschaft zwischen dem Universale Ockhams und der ‚Klasse‘ der modernen Logisten“[31]. Wenn wir in dieser Weise den Bedeutungsgehalt des Begriffes „Nominalismus“ umschreiben und einschränken, dürfen wir ihn zur Kennzeichnung der Methode Ockhams und der von ihm beeinflußten Richtung der Folgezeit beibehalten.

Dann erhält der Begriff „Nominalismus“ aber auch eine Bedeutung, die weit über die Grenzen der Logik und Erkenntnislehre, näherhin der Universalienlehre, hinausgreift. Weil man die Bedeutung dieses Begriffes „Nominalismus“ immer nur von der Logik her sah, erwies er sich mehr und mehr als unzureichend, um den von Ockham verursachten Wandel in der Theologie und Philosophie des 14. Jh. zu kennzeichnen. Es ist nicht die Wirklichkeit des intentionalen Seins,

27) Vgl. *Erich Hochstetter*, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin 1927, 89 f.
28) Vgl. *Ph. Böhner*, Der Stand der Ockham-Forschung. Franziskanische Studien 34. Münster 1952, S. 28; ferner *ders.*, The realistic conceptualism of William Ockham. Traditio 4. New York 1946, S. 307 ff.
29) Vgl. *Guelluy* a. a. O. S. 363.
30) Vgl. a. a. O. S. 219.
31) Vgl. a. a. O. S. 376.

auf die Ockhams Aufmerksamkeit in erster Linie geht, sondern die Struktur der Wirklichkeit, die wir mit unserem Geiste ergreifen. Die Welt, wie Ockham sie sieht, ist eine Welt der einzelnen Dinge, in der das Wesen eines Dinges mit seiner Individualität identisch ist. Darum kann es von *einem* Gegenstand stets nur *einen* Wesensbegriff geben. Diese Begriffe aber bilden wir nicht durch Abstraktion und mit Hilfe der species, sondern auf Grund eines natürlichen, nicht näher zu beweisenden Kausalzusammenhanges zwischen Objekt und Intellekt. Außerhalb des Intellektes existieren nur die einzelnen Dinge. Der Begriff des Realen wird von Ockham mit demjenigen des Individualen gleichgesetzt. Beim Weltbild, wenn nicht schon im Gottesbegriff, setzt Ockhams geistige Wende ein. Dies hat Guelluy in seiner schon genannten Studie deutlich aufgezeigt[32]. Aber schon Hochstetter wies in seinen Studien zur Philosophie und Theologie Ockhams 1927 darauf hin, daß Ockham in schärfstem Gegensatz zu jeder irgendwie „idealistischen" Auffassung steht, zu einer Auffassung, die der Erkenntnis die Aufgabe zuweist, aus den Einzeldingen einen allgemeinen Wesensbegriff, eine allgemeine, allen artgleichen Individuen gemeinsame Natur herauszuheben[33]. Wie unter den Ideen, die Gott von den Geschöpfen besitzt, nichts anderes zu verstehen ist als die Dinge selbst, insofern sie vom göttlichen Geiste erkannt werden, so gibt es auch für die menschliche Erkenntnis keine Wesenheiten und allgemeine Naturen als Objekt, sondern nur Einzeldinge. Gottesbegriff und Weltbild und Welterkenntnis stehen in Ockhams System in einem inneren Abhängigkeitsverhältnis. Wie der Mensch bedingungslos und ohne Vermittlung seinem Schöpfer gegenübersteht, so sieht er sich mit seiner Erkenntnis der Objektwelt, d. h. den einzelnen, in ihrem Sein denkfremden Dingen gegenübergestellt. Diese Zusammenhänge hat Guelluy durch eine subtile Untersuchung des Prologs zum Sentenzenkommentar Ockhams dargestellt und uns über die Studien Hochstetters und Böhners ein erhebliches Stück weitergeführt. Die Universalienlehre Ockhams darf nach Guelluy nicht nur innerhalb seiner Erkenntnislehre beurteilt werden. Nicht die Natur der Begriffe ist das wichtigste Problem für Ockham, sondern die Struktur der Dinge. Und mit aller Kraft verteidigt er die Ansicht, daß an dieser Struktur der Begriff keinen Anteil hat, daß näherhin der Allgemeinbegriff in keiner Weise ein Element der Wirklichkeit ist[34].

Die Folgerungen, die sich aus dieser Lehre über die Struktur der wirklichen Dinge ergeben, können hier nur angedeutet werden. Sie führen zu einer Wandlung, wenn nicht Auflösung der Kategorienlehre des Aristoteles. Von den Kategorien bleibt schließlich nur noch die Substanz. Vor allem wird die Kategorie der Relation getroffen. Die Welt Ockhams ist eine Welt ohne Relationen und damit ohne jene Kategorie, mit der Thomas die natürliche, durch Gottes Schöpfungsakt gegebene Gutheit der Dinge begründet, die nicht nur in ihrem Dasein,

32) Vgl. *Guelluy* a. a. O. S. 157.
33) Vgl. *Hochstetter* a. a. O. S. 17–22.
34) Vgl. *Guelluy* a. a. O. S. 358.

sondern in ihrer Ordnung besteht. Schon Ockhams erster Kritiker hat auf diese Folgerung hingewiesen: „Tollit omnes relationes a creaturis, omnes dependentias et connexiones rerum ad invicem, et ordinem, qui sine relationibus esse non potest“[35]. Jene Welt der Massen, die zwar nach der Niederlegung des Fixsternhimmels räumlich unendlich weit werden sollte, zugleich aber in ihrer Form unendlich eintönig – um diese zu erfassen, genügen die Gesetze des quantitativen Seins –, wird hier bei Ockham vorbereitet. Dabei ist es nicht so, daß der Fortschritt der Naturwissenschaften an das System eines philosophischen Empirismus geknüpft ist. Es waren für Nikolaus Cusanus gerade platonische Gedanken, welche ihn bestimmten, die Natur mit Maß und Waage zu erforschen. Die Welt des Mannigfaltigen galt ihm als Entfaltung des Einen und als Offenbarung Gottes, der in dem einzelnen sowohl seine Fülle als auch seine Einzigkeit unserem Geiste darstellt. Darum lohnt sich die empirische Erforschung der Einzeldinge. Diese aber verlangt jene Methode des Forschens, des Zählens und Wägens, die in der Forschung der Neuzeit zur engen Verbindung von Naturwissenschaft und Mathematik geführt hat und bereits von Nikolaus Cusanus entscheidenden Anstoß empfing.

Bis in das Herzstück des Glaubens hinein wirkte sich Ockhams neues System aus: auf den Gottesbegriff, auf die Trinitätslehre. Da Wesenserkenntnis nur intuitive Erkenntnis des einzelnen sein kann, haben wir hier auf Erden keine Erkenntnis des Wesens Gottes[36]. Sowohl die natürliche Erkenntnis Gottes als auch diejenige, die wir aus dem Glauben erhalten, bewegt sich innerhalb von Sätzen, hat aber nicht die Objekte selbst zum Gegenstand. Damit will Ockham die Theologie nicht der Skepsis überantworten. Auch hier gilt das Wort Hochstetters von der „mittelbaren Objektbezogenheit der begrifflichen Erkenntnis“. In einer solchen Theologie tritt jedoch der wahre Gott völlig zurück hinter den über ihn geformten Aussagen. Im Worte Gottes kommt nicht mehr er selbst zu den Menschen, sondern eine bestimmte, von Gott gesetzte Ordnung. Der wahre Gott ist ein verborgener Gott. Es gibt keinen Weg zu ihm, weder aus einer Welt der individualen Dinge, die so nicht Bild oder Analogon eines unendlich weisen, ordnenden Geistes sein kann, noch aus Offenbarung und Glauben, die nur de potentia ordinata bestehen. De potentia absoluta könnte Gott ganz anders handeln und „reden“. Das Bild, das er uns von sich zeigt, ist nur das Bild seines Willens, seiner freien Anordnung. In einer solchen entidealisierten Welt und in einem solchen ganz auf den Willen Gottes gestellten Glauben gibt es nur einen Weg zu Gott, denjenigen der Unterwerfung und der Willenshingabe. Und wenn man auf ein Positivum hinweisen möchte, das aus Ockhams System folgt und an dem Ockham selbst mit aller Überzeugung festgehalten hat, dann ist es dieser „fromme Voluntarismus“, diese unbedingte Unterwerfung unter Gottes Willen, dem alles möglich ist außer dem logisch Widerspruchsvollen, und vor dem menschliches Fragen zu verstum-

35) Vgl. *Johannes Lutterell,* Libellus, f. 144 va lin. 6–9.
36) Vgl. *Wilhelm Ockham,* Prol. I. Sent. q. I (in ord. 2) Z; DDD.

men hat. Sowohl die Welt, die sich unserer natürlichen Erkenntnis bietet, als auch das, was wir als die „Welt des Glaubens" bezeichnen, sind kontingent, stehen unter dem absolut freien Willen Gottes. Es ist nicht ohne Zusammenhang, daß Ockham Franziskaner war. In diesem Orden war die theologische Spekulation stets „mehr konkret-heilsgeschichtlich ausgerichtet" und stellte „das persönliche Heilswirken Gottes in den Vordergrund", wie Dettloff in seiner schönen Studie über Duns Scotus es zeigt[37]. Ob freilich Ockhams theologischer Voluntarismus noch im Rahmen des Dogmas zu bleiben vermag, ist nach dem heutigen Stand der Forschung nicht leicht mit einem Ja zu beantworten. Seine Gegenüberstellung von potentia Dei ordinata und absoluta geht weit über den Rahmen hinaus, in dem die früheren Theologen diese beiden Begriffe behandelt haben. Ockham führt hier nicht gute theologische Tradition fort, wie Phil. Böhner es behauptete[38], sondern gibt auch diesen beiden Begriffen eine kritische Schärfe. Dies geht aus der einzigen, leider nur in einem Teildruck veröffentlichten, immer wieder beachteten Studie über die Geschichte dieses Begriffes der potentia absoluta deutlich hervor, die uns 1926 Heinrich Grzondziel schenkte[39].

Aber noch eines sollen wir von Ockham wie von seinem Gegner Lutterell lernen: den Mut, den Fragen der Zeit nicht auszuweichen. Eine lebendige Theologie fürchtet den Gegner nicht. Es ist ein Zeichen für die Glaubenskraft einer Zeit, wenn sich ihre Theologie in die Arsenale der anderen, ja selbst der Gegner wagt, um sich dort Waffen zu holen zur Verteidigung des Glaubens. Die theologischen Bildungsstätten jener Zeit waren Stätten des geistigen Kampfes, auf denen um den Sieg der Wahrheit gerungen wurde. Wohl bittet der Oxforder Kanzler den Papst, er möge seine schützende Hand über die Lehre halten. Er kann aber auch angesichts solcher Schulen seine Schrift mit dem kühnen Wort schließen: „An den Universitäten und Studien, an denen diese Materie behandelt wird, können gegenüber solchen Irrtümern auch Heilmittel gefunden werden"[40].

37) *Werner Dettloff*, Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre. Franziskanische Forschungen Bd. 10. Werl 1954, S. 3.
38) Vgl. *Ph. Böhner*, Stand der Ockham-Forschung, a. a. O. S. 23.
39) *Heinrich Grzondziel*, Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales. Breslau 1926. Diss. Teildruck.
40) Vgl. *Johannes Lutterell*, Libellus, f. 144 va lin 28–31.

DIE HEILSNOTWENDIGKEIT DER KIRCHE

nach einer authentischen Erklärung des Hl. Offiziums

Von Adolf Hoffmann

Die Frage, wie der Mensch, der außerhalb der sichtbaren katholischen Kirche lebt, zum ewigen Heile gelangen kann, ist seit dem Rundschreiben über den mystischen Leib Jesu Christi wiederholt Gegenstand theologischer Erörterung geworden[1]. Veranlaßt waren diese neueren Überlegungen durch einige Formulierungen der Enzyklika, die – aus dem Zusammenhang der Gesamtlehre des Rundschreibens und anderwärtiger Lehräußerungen gelöst – eine rigoristische Deutung nahezulegen oder gar zu fordern schienen, als sei das Heil ohne die *tatsächliche* Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche in keiner Weise erreichbar, als sei es unbedingt und unter allen Umständen erforderlich – „reapse", wie Pius XII. sagt – der Kirche anzuhangen, ihr eingegliedert zu sein, m. a. W. als könne nur der zur Seligkeit gelangen, der getauft ist, den wahren katholischen Glauben bekennt und mit dem römischen Papst im Glauben und in der Leitung geeint ist.

Das Rundschreiben

Man konnte sich auf folgende Stellen der Enzyklika berufen:
„Den Gliedern der Kirche sind in Wahrheit (reapse) nur jene zuzugesellen, die das Bad der Wiedergeburt empfingen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben, noch auch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit davon ausgestoßen worden sind . . ."[2]. „Wie es also in der wahren Gemeinschaft der Christgläubigen nur einen Leib gibt, nur einen Geist und nur einen Herrn und eine Taufe, so kann es auch nur einen Glauben in ihr geben (Eph 4, 5), und deshalb ist, wer die Kirche zu hören sich weigert, nach dem Gebote des Herrn als Heide und öffentlicher Sünder zu betrachten (Mt 18, 17). Aus diesem Grunde können die, welche im *Glauben* oder in der *Leitung* voneinander *getrennt* sind, nicht in diesem einen Leib und seinem göttlichen Geiste leben."[3]

Gerade diese letzte Wendung schien eine rigoristische Deutung zu fordern. Denn es wird da nicht nur gesagt, wer von der Leitung, vom Lehramt der Kirche, getrennt ist, könne nicht in dem einen *Leibe* leben, sondern es wird ihm geradezu die Möglichkeit abgesprochen, vom *göttlichen Geiste* beseelt zu sein, d. h., so könnte man meinen, er sei nicht fähig, die Gaben des Geistes, deren vorzüglichste die heiligmachende Gnade ist, zu besitzen.

1) *K. Rahner* SJ, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Enzyklika Pius' XII. Mystici Corporis Christi. ZKTh 69 (1947) 129–188.
2) AAS (1943) S. 202.
3) a. a. O. S. 253.

Eine weitere Stütze glaubte man in dem Abschnitt zu finden, in dem der Heilige Vater die getrennten Brüder zur Heimkehr ins Vaterhaus einlädt. Er spricht da zu ihnen als zu Menschen, die „nicht zur sichtbaren Gemeinschaft der katholischen Kirche gehören“[4], und bittet sie, „den inneren Antrieben der göttlichen Gnade freiwillig und freudig zu entsprechen und sich aus einer Lage zu *befreien*, in der sie des *ewigen Heiles nicht* sicher sein können“.[5]

Eindrucksvoll war auch der Satz, in dem gesagt wird: „Der Heilige Geist verschmäht es, in den vom Leibe völlig getrennten Gliedern zu wohnen“[6].

Frühere Lehräußerungen

Über die glücklichen Versuche, diese Texte mit früheren Lehräußerungen und mit dem Geiste und Zwecke des Rundschreibens selbst in Einklang zu bringen, hier im einzelnen zu berichten, ist nicht erforderlich. Es sei nur bemerkt, daß man mit Recht von der Voraussetzung ausging, in einer Frage von solcher Tragweite könne ein wirklicher Widerspruch zwischen den verschiedenen Lehräußerungen des römischen Lehramtes nicht vorliegen.

Einerseits hatten Konzile und Päpste gegenüber jeder Form von religiösem und konfessionellem Indifferentismus mit aller Klarheit die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren römischen Kirche erklärt in der berühmten Formel: „Extra Ecclesiam nulla salus“ („Außerhalb der Kirche ist kein Heil“)[7]. Anderseits hatte aber vor allem Pius IX. ebenso deutlich gelehrt, denjenigen, der in unüberwindlichem Irrtum lebt, treffe keine Schuld. In der Ansprache „Singulari quadam“ faßte er beide Wahrheiten kurz zusammen: „Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen römischen Kirche niemand gerettet werden kann. Sie ist die einzige Arche des Heiles, und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in den Fluten untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher daran festhalten, daß vor den Augen des Herrn niemand, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion, von dieser Schuld betroffen wird“[8]. In einer späteren Enzyklika wird die Heilsmöglichkeit für Menschen dieser Lage ausdrücklich zugestanden: „Mit der Gnadenhilfe Gottes kann der Mensch, der in unüberwindlicher Unkenntnis lebt, das Naturgesetz beobachtet und Gott zu gehorchen bereit ist, zum *ewigen Heile* gelangen“[9].

Das Vatikanische Konzil konnte zu dieser Frage nicht mehr entscheidend Stellung nehmen. Aber der erste Entwurf der Konstitution über die Kirche enthält

4) a. a. O. S. 243.
5) a. a. O.
6) a. a. O. S. 220.
7) Das 4. Laterankonzil (1215) Dz. 430; das Unionskonzil von Florenz Dz. 714; Bonifaz VIII. Dz 468; Clemens VI. Dz. 570; Benedikt XIV. Dz. 1473; Pius IX. Dz. 1646; Leo XIII. Dz. 1955.
8) Dz. 1647.
9) Dz. 1677.

folgenden bemerkenswerten Satz: „Freilich sind nicht alle, die in unüberwindlicher Unkenntnis leben, schon auf Grund dieser Unwissenheit ewig verdammt. Denn vor den Augen des Herrn, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, trifft sie keine Schuld. Er schenkt auch jedem seine Gnade, der sich nach Kräften bemüht, so daß er die Rechtfertigung und das ewige Leben erlangen kann“[10]. Die Konzilstheologen waren der Ansicht, es genüge die ausdrückliche Erklärung, niemand könne selig werden, der durch eigene Schuld von der Kirche getrennt aus diesem Leben scheidet; damit sollte einschlußweise zu verstehen gegeben werden, niemand, der wirklich gerettet wird, sei gänzlich von der Kirche getrennt[11].

Der Anlaß der Erklärung

Im Lichte dieser Lehräußerungen schien eine rigorose Deutung der fraglichen Texte des Rundschreibens über den mystischen Leib nicht mehr annehmbar. Tatsächlich hat die katholische Theologie der vergangenen zehn Jahre fast allgemein jener Erklärung den Vorzug gegeben, die es für möglich hält, daß auch jene Menschen, die nicht im Vollsinne (reapse) zur sichtbaren Kirche gehören, gerettet werden. Daß aber auch sie, denen also der Weg zur Rettung offen ist, in irgendeiner Beziehung zur römischen sichtbaren Kirche stehen, wurde ebenfalls allgemein zugestanden. In der Bestimmung des Grades dieser Zugehörigkeit und vor allem hinsichtlich der hierzu zu verwendenden Ausdrucksweise waren die Meinungen verschieden und übrigens freie Aussprache gestattet. Bei diesem Stande der Dinge hatte die Kirche keinen Anlaß, eigens auf das Rundschreiben zurückzukommen und eine authentische Erklärung zu bieten.

Erst als einige Mitglieder der Institute „St. Benedict's Center“ und „Boston College“ eine Auslegung des Satzes „Extra Ecclesiam nulla salus“ vortrugen, welche die katholischen Kreise Nordamerikas beunruhigte und trotz bischöflichen Verbotes eifrig verbreiteten, sah sich das Hl. Offizium gezwungen, eine maßgebliche Erläuterung der umstrittenen Texte vorzulegen. Das römische Schreiben ist eine Antwort vor allem auf die Meinung des bekannten Priesterschriftstellers Feenay. Wenn überhaupt einem Außenstehenden, dann spricht er höchstens dem Katechumenen, der das ausdrückliche Verlangen hat, Glied der Kirche zu werden, die Heilsmöglichkeit zu; dagegen läßt er die Heilsmöglichkeit für jene nicht offen, die nur einschlußweise (votum implicitum) dieses Verlangen hegen.

Das Schreiben der Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii vom 8. August 1949 wurde erst 1952 veröffentlicht und allgemein zugänglich (in der Zeitschrift: The American Ecclesiastical Review, 4/1952, S. 307–10).

Eine inhaltliche Bereicherung gegenüber dem Rundschreiben Mystici Corporis wird nicht geboten und konnte von dieser Stelle in diesem Zusammenhang auch

10) NR 365.
11) Mansi LI 570.

nicht erwartet werden.. Das von Pius XII. am 28. Juli 1949 approbierte Schreiben will einzig den Sinn des Rundschreibens über die Kirche unmißverständlich darlegen und Wortprägungen bieten, welche den wahren Gedanken der falsch verstandenen Sätze klarer zum Ausdruck bringen. Dabei wendet das Schreiben eine bisher in der Sakramentenlehre schon immer gebräuchliche Ausdrucksweise auf die Kirche als gottgewolltes Heilsmittel an.

Überlieferter Sinn in neuer Ausdrucksweise

Zunächst wird wieder im Sinne bisheriger Lehräußerungen mit aller Klarheit betont, der Satz: „Extra Ecclesiam nulla salus" sei ein „infallibile effatum" und gehöre zu den Wahrheiten, welche die Kirche zu predigen niemals aufhören wird. An diesem Satz sei also mit göttlichem und katholischem Glauben festzuhalten, weil er von der gewöhnlichen und allgemeinen Lehrverkündigung vorgelegt wird[12]. Dieses infallibile effatum bedarf freilich, das wird zugestanden, einer Erläuterung. Diese verbindliche Deutung zu geben, sei aber einzig die Kirche selbst befugt, der Christus die Glaubenshinterlage anvertraut hat; keinesfalls könne der einzelne Katholik sich anmaßen, über den Sinn ein maßgebliches Urteil zu fällen[13].

Das Schreiben geht nun dazu über, die überlieferte Lehre über die Notwendigkeit der von Christus eingesetzten Heilsmittel darzulegen, um von dorther die Grundsätze über die Heilsnotwendigkeit der Kirche abzuleiten. Es erinnert an Christi Befehl, der jeden Menschen streng verpflichtet, sich durch die Taufe in seinen Leib, d. h. in die Kirche, eingliedern zu lassen, sich an ihn und seinen Stellvertreter anzuschließen, durch den er selbst auf Erden die Kirche in sichtbarer Weise leitet[14]. Aus dieser Verpflichtung zieht nun das Schreiben die für die Deutung der Enzyklika wichtige Folgerung: „Es kann niemand gerettet werden, der um die göttliche Gründung der Kirche durch Christus weiß und dennoch sich weigert, sich der Kirche zu unterwerfen, oder dem römischen Papst, dem Stellvertreter Christi, den Gehorsam versagt"[15].

Warum aber ist die Zugehörigkeit zur Kirche und die Unterwerfung unter die Leitung des Stellvertreters Christi ein *unumgängliches* Heilsmittel, wenn sie nur auf einem *positiven* Gebot Christi beruht?

12) „Inter ea autem, quae semper Ecclesia praedicavit et praedicare nunquam desinit, illud quoque infallibile effatum continetur, quo edocemur extra Ecclesiam nullam esse salutem".

13) „Est tamen hoc dogma intelligendum eo sensu, quod id intelligit Ecclesia ipsa. Non enim privatis iudiciis explicanda dedit Salvator Noster ea, quae in fidei deposito continentur, sed ecclesiastico Magisterio".

14) „Inter mandata autem Christi non minimum locum illud obtinet, quo baptismo iubemur incorporari in corpus mysticum Christi, quod est Ecclesia, et adhaerere Christo et eius Vicario, per quem Ipse in terra modo visibili gubernat Ecclesiam".

15) „Quare nemo salvabitur, qui sciens Ecclesiam a Christo divinitus fuisse institutam, tamen Ecclesiae sese subicere renuit vel Romano Pontifici, Christi in Terris Vicario, denegat oboedientiam".

Hier gibt nun das Schreiben eine überaus wichtige Erläuterung, die in dieser Klarheit wohl schon von Theologen, aber nicht von offizieller kirchlicher Stelle dargeboten wurde. Der Grund ist nämlich dieser: Christus hat nicht nur *irgendwie* befohlen, in die Kirche einzutreten, m. a. W. die Notwendigkeit, der Kirche anzugehören, ist nicht nur eine Notwendigkeit des Gebotes (necessitas praecepti), sondern die Kirche ist von Christus zum *unerläßlichen Mittel* des Heiles bestimmt, denn „Christus hat die Kirche als ein Heilsmittel hingestellt, ohne das niemand das Reich der himmlischen Herrlichkeit betreten kann"[16].

Hier wird also eine Ausdrucksweise, die in der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe und des Bußsakramentes allgemein anerkannt war, offiziell auf die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche angewandt.

Die doppelte Zugehörigkeit zur Kirche

So ist die Heilsnotwendigkeit der Kirche von neuem ausgesprochen und ausdrücklich gelehrt, daß die Zugehörigkeit zur Kirche, genau wie Wassertaufe und Bußsakrament, ein unumgängliches Heilsmittel ist.

Nunmehr wendet sich das Schreiben der näheren Deutung des anderen Satzes zu, der ebenfalls von den Päpsten vorgetragen wird, demgemäß *ein Mensch, der ohne Schuld außerhalb der sichtbaren Kirche lebt, doch zum Heile gelangen kann.* Das Schreiben bestimmt also näherhin, auf welche Weise der Mensch doch der Heilswirkungen jener Heilsmittel und im besonderen der Kirche teilhaftig zu werden vermag, *die nicht auf Grund ihrer Natur dem letzten Ziele zugeordnet sind* (wie beim Erwachsenen, der sündigte, Reue und Gnade), sondern *kraft göttlicher Einsetzung*, von der sie zum unumgänglichen Mittel des Heiles bestimmt werden.

Unter ganz bestimmten Umständen und Voraussetzungen können diese Heilswirkungen nämlich erreicht werden, obwohl das ihnen zugeordnete Heilsmittel nicht zwar tatsächlich, sondern nur dem *Willen und Verlangen* nach benutzt wird[17].

Dies hatte hinsichtlich der Wassertaufe und des Bußsakramentes schon das Konzil von Trient (1545–63) ausgesprochen[18]. Neu und bedeutsam ist hier, wie gesagt, daß die Heilsnotwendigkeit der Kirche auf die gleiche Stufe gestellt wird mit der Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe und des Bußsakramentes: „Das nämliche gilt entsprechend für die Kirche, insofern sie ein ganz allgemeines

16) „Neque enim in praecepto tantummodo dedit Salvator ut omnes Gentes intrarent Ecclesiam, sed statuit quoque Ecclesiam medium esse salutis, sine quo nemo intrare valeat regnum gloriae caelestis".
17) „Infinita sua misericordia Deus voluit ut illorum auxiliorum salutis quae divina sola institutione, non vero intrinseca necessitate ad finem ultimum ordinantur, tunc quoque certis in adiunctis effectus ad salutem necessarii obtineri valeant, ubi voto solummodo vel desiderio adhibeantur".
18) Dz. 797, 807.

Heilsmittel ist“[19]. Darum ist aber auch von diesem allgemeinen Heilsmittel der Kirche zu sagen, was von Taufe und Buße gelehrt wird: „Um das ewige Heil zu erlangen, ist nicht immer erfordert, daß man tatsächlich (reapse) als vollgültiges Glied der Kirche einverleibt ist. Das mindeste Erfordernis aber, um zum Heile zu gelangen, ist dies: der Mensch muß *voto* et *desiderio*, dem Wunsche und Verlangen nach, der Kirche anhangen“[20].

Hinsichtlich der Ausdrucksweise ist in diesen Sätzen noch Folgendes bemerkenswert. Nur von denjenigen, die re et voto, die tatsächlich zur Kirche gehören, sagt das Schreiben (wie die Enzyklika), sie seien dem *mystischen Leibe eingegliedert*, sie seien *Glieder* des mystischen Leibes.

Von den andern, die nur *voto*, aber nicht *re* mit ihr verbunden sind, gebraucht es eine andere Wendung: es sagt, diese seien der Kirche voto et desiderio, dem Wunsche und Verlangen nach, *angeschlossen* (adhaerent).

Die Verfasser wollen offenbar gemäß dem Satze, daß Kirche und mystischer Leib ein und dasselbe sind, die Bezeichnungen „*Glied*“ und „*eingegliedert*“ denjenigen vorbehalten, die *alle* Erfordernisse erfüllen, um *tatsächlich* zur Kirche zu gehören, jenen also, die getauft sind, sich zum katholischen Glauben bekennen und mit dem Lehr- und Hirtenamt wirklich verbunden sind[21].

Es bleibt noch die Frage offen: Welcher Art muß dieser Wunsch, dieses Verlangen, sein? Muß der Mensch den *ausdrücklichen* Willen haben, der katholischen Kirche anzugehören, oder genügt es etwa, wenn dieses Verlangen in einer bestimmten *Bereitschaft* der Seele *eingeschlossen* ist (votum implicitum)?

Hier war mit Rücksicht auf die von Feenay verursachten Wirren eine besonders deutliche Sprache vonnöten. Darum wird mit aller wünschenswerten Klarheit beigefügt: Nicht immer ist der ausdrückliche Wille, ein vollgültiges Glied der Kirche zu werden, erfordert – eine bei den Katechumenen verwirklichte Haltung –, sondern für den Fall, daß der Mensch in einen unüberwindlichen Irrtum verstrickt ist, begnügt Gott sich in seiner Barmherzigkeit mit der *Seelenbereitschaft*, in die sichtbare Kirche einzutreten (votum implicitum)[22].

Welches ist nun die innere Gestalt dieser „Seelenbereitschaft“ (votum implicitum)? Auch diese wird klar umschrieben. Derjenige hat das erforderte votum implicitum, der seinen Willen dem Willen Gottes gleichförmig zu machen beabsichtigt[23].

19) „Idem autem suo modo dici debet de Ecclesia quatenus generale Ipsa auxilium salutis est“.
20) „Quandoquidem ut quis aeternam obtineat salutem, non semper exigitur ut reapse Ecclesiae tamquam membrum incorporetur. – Id saltem requiritur ut eidem voto et desiderio alhaereat“.
21) Die offizielle englische Übersetzung setzt für adhaerere „to be united“.
22) „Sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque implicitum votum acceptat“. – Inzwischen ist die Schrift Teenay's kirchlicherseits verboten worden.
23) „(Illud votum) in ea bona animae dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit“.

Gegenüber einer Auslegung, die sich etwa mit einer Seelenbereitschaft rein natürlicher Art und mit einem rein natürlichen Glauben, der aus der Betrachtung der Geschöpfe erwachsen kann, zufrieden geben wollte, betont das römische Schreiben schließlich noch, daß nicht jeder irgendwie geartete natürliche gute Wille zur Rettung des Menschen genügt. Das heilskräftige Verlangen, vermöge dessen der Außenstehende auf die Kirche hingeordnet ist und mit ihr in Beziehung steht, muß vielmehr von der *übernatürlichen Liebe* überformt sein, und nur dann, wenn dieses Verlangen vom *übernatürlichen* Glauben getragen ist, kann es als Heilswirkung die ewige Seligkeit haben[24].

Hier verweist das Schreiben noch auf ein Wort des hl. Paulus, das sowohl die Notwendigkeit des Glaubens hervorhebt als auch seinen Mindestgegenstand angibt: „Ohne Glauben ist es ganz unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer Gott naht, muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist" (Hebr 11, 6). Das Konzil von Trient hatte diesen Glauben „den Anfang des menschlichen Heiles, die Grundlage und Wurzel aller Rechtfertigung" genannt, „ohne den es keine Rechtfertigung gibt"[25].

Das Ergebnis

Damit ist der Sinn des Satzes: „Extra Ecclesiam nulla salus" im Wesentlichen bestimmt. Das Hl. Offizium bestätigt die von vielen katholischen Theologen vorgetragene Erklärung und sagt klar, welche Mißdeutungen abzuweisen sind:

1. Kein Heil gibt es für Menschen, die außerhalb der Kirche verbleiben, d. h. die sich nicht taufen lassen, sich der Lehr- und Hirtenautorität des Stellvertreters Christi in Rom nicht gehorsam unterwerfen und, obwohl sie um den göttlichen Ursprung der römischen Kirche wissen, es ablehnen, den katholischen Glauben zu bekennen. Solange sie in dieser Absage verharren, können sie nicht zur Seligkeit gelangen. Sie gehören weder tatsächlich noch dem Verlangen nach in irgendwelcher Weise zur Kirche.

2. Erreichbar ist das Heil für alle, die zwar außerhalb der sichtbaren Kirche verharren, d. h. die sich nicht taufen lassen, sich nicht zum katholischen Glauben bekennen und dem Oberhaupt der Kirche sich nicht unterwerfen, die aber in diesem Zustande nur darum verbleiben, weil sie in unüberwindlicher Unkenntnis leben, im übrigen aber auch nach bestem Gewissen den ihnen bekannten Willen Gottes erfüllen, – nur muß dieser gute Wille vom übernatürlichen Glauben getragen und von der übernatürlichen Liebe geleitet sein. Sie erlangen dann aber das Heil nicht gänzlich außerhalb der Kirche, sie sind nicht

24) „Neque tamen putandum est quodcumque votum Ecclesiae ingrediendae sufficere, ut homo salvetur. Requiritur enim ut votum, quo quis ad Ecclesiam ordinetur, perfecta caritate informetur. Nec votum implicitum effectum habere potest, nisi homo fidem habeat supernaturalem".
25) Dz. 801, 799.

ganz und gar vom mystischen Leibe getrennt, sondern sie sind ihm auf Grund der genannten Seelenbereitschaft verbunden, sie hängen voto implicito der Kirche an. So die gutgläubigen Ungetauften.

3. Dasselbe gilt bei gleicher Seelenverfassung für diejenigen, die zwar getauft, aber dem Lehr- und Hirtenamte tatsächlich nicht unterstellt sind. Hierzu gehören viele sogenannte „materielle" Häretiker und Schismatiker.

4. Von den Katechumenen ist das gleiche zu sagen; sie entbehren zwar der Wassertaufe, warten aber ausdrücklich darauf, haben das ausdrückliche Verlangen, sich der Autorität des sichtbaren Stellvertreters Christi zu unterwerfen. Sie sind voto *explicito* mit der Kirche geeint.

Worin liegt nun das Neue, das uns diese authentische Erklärung des Rundschreibens Mystici Corporis gegenüber dem Wortlaut der Enzyklika selbst bietet? Da ist zunächst zu sagen, daß diese Erläuterungen keinen Wert darauf legen, sachlich Neues vorzutragen. Im Gegenteil, die Verfasser betonen ausdrücklich die inhaltliche Übereinstimmung der beiden Schreiben und den Zusammenhang mit früheren Lehrentscheidungen. All das hier Dargelegte sei, so sagen sie, klar in Mystici Corporis schon gesagt worden[26]. Man darf aber doch wohl beifügen, daß diese authentischen Erklärungen einen gewissen Fortschritt in der Ausdrucksweise bedeuten.

Indem die Kirche ein „allgemeines Heilsmittel" genannt wird, das hinsichtlich seiner Heilsnotwendigkeit mit Wassertaufe und Bußsakrament auf der gleichen Stufe steht, wurde es möglich und notwendig, eine doppelte Art von Verbundenheit noch klarer zu unterscheiden. Eine *tatsächliche* (re et voto): sie war nach dem Schreiben schon in dem Satze des Rundschreibens ausgesprochen „Den Gliedern der Kirche aber sind in Wahrheit nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfingen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind"[27]. Die zweite Form der Zugehörigkeit (in voto explicito vel implicito) wurde ebenfalls schon in der Enzyklika gelehrt, nämlich dort, wo sie von den Menschen spricht, „die aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer Beziehung zum mystischen Leibe des Erlösers stehen"[28].

Es sei keineswegs, so betont das Schreiben, die Absicht der Enzyklika gewesen, diese vom ewigen Heile auszuschließen, das sei fälschlich in sie hineingedeutet worden. Sofort wird aber hinzugefügt, bei aller Möglichkeit des Heiles für diese

26) „Quae clare edocentur in dogmaticis illis Litteris a Summo Pontifice Pio Papa XII.
27) AAS (1943) S. 202.
28) a. a. O. S. 243.

Außenstehenden dürfe man doch ebensowenig den wichtigen Satz übersehen, daß sie doch „so vieler wirksamer göttlicher Gaben und Hilfen entbehren, deren man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann."

Mit diesen beiden Aussagen sei, so schließt das Schreiben, ein doppelter Irrtum abgewehrt. Die Kirche lehnt einerseits die falsche Lehre ab, welche Menschen, die nur einschlußweise das Verlangen haben, der Kirche anzugehören (votum implicitum), vom ewigen Heile ausschließt. Für diese läßt Christus die Möglichkeit des Heiles offen. – Sie weist aber auch jeden religiösen und konfessionellen Indifferentismus ab, der irrtümlich meint, der Mensch könne in jeder Religion gleicherweise gerettet werden, eine Lehre, die eine Erweichung des Kirchenbegriffes bedeutet[29], jedem Missionseifer und jedem Bemühen um die Vereinigung der getrennten Konfessionen, ja der Bereitschaft zum Martyrium die Grundlage entziehen würde. Nicht alle Religionen, auch nicht alle christlichen Bekenntnisse haben die gleiche Berechtigung und den gleichen Wert. Nur in der katholischen Kirche sind alle von Christus hinterlassenen Gnadenmittel niedergelegt.

29) „Quibus verbis providentibus tam eos reprobat, qui omnes solo voto implicito Ecclesiae adhaerentes a salute aeterna excludunt quam eos qui falso asserunt homines in omni religione aequaliter salvari posse".

SYMBOL UND SAKRAMENT

Von Mannes Dominikus Koster

DAS PROBLEM

Es gibt in der Lehre von den Sakramenten eine Reihe von Hinweisen, denen unmittelbar zu entnehmen ist, daß sich Lücken in ihrer Behandlung finden. Vor allem leidet der Begriff des Sakramentes an einem beachtlichen Ausfall menschlicher Ansprechbarkeit und sachlicher Rundung, eine Tatsache, die Augustin, Thomas, Joh. a St. Thoma und das Konzil von Trient bestätigt haben.

Augustin, auf dessen Begriffsbestimmung des Sakramentes alle späteren mehr oder weniger zurückgehen, hat unzweifelhaft seine eigene Bestimmung „heiliges Zeichen" (sacrum signum) für nicht vollständig und tief genug gehalten. Sagt er doch (19 contra Faust. c. 11. ML 42, 335): „Nie können Menschen im Namen einer Religion, sie sei wahr oder falsch, außer durch Gemeinsamkeit in sichtbaren Unterpfänden oder Sakramenten geeint werden." (In nullum nomen religionis, seu verum, seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquorum signacolorum seu sacramentorum visibilium consortio colligentur.) Das Wort *signacula* statt einfach signa ist sehr auffallend, denn signaculum bedeutet viel mehr als Zeichen, nämlich Zeichen, Unterpfand und Bestätigung oder Bekräftigung.

Es ist ebenso bemerkenswert, daß Thomas diesen Text Augustins an die Spitze der Behandlung der Notwendigkeit der Sakramente stellt, er, der doch vor allem die Sakramente nicht zuerst als *Heilsursachen*, sondern als *Heilszeichen* verstanden hat (STh III, 60, 1–3). Ganz offensichtlich ergänzt er damit die eigene Begriffsbestimmung des Sakramentes: „Zeichen der die Menschen heiligenden Sache" (Signum rei sacrae, inquantum est sanctificans homines. a. a. O. 3). Außerdem noch dadurch, daß er die Sakramente als Zeichen oder Gestalten (signa sive figurae) der Heilswahrheit (61. 4 arg 1) und als sinnfälligen Ausdruck des Heilsglaubens versteht (quaedam signa protestantia fidem qua justificatur homo 61, 4. 3.). Damit rückt ein Moment in den Blickpunkt, das überrascht: das Sakrament ist Gestalt des Heils*vorganges* selber und damit die Ausprägung der Heils*begegnung von Gott und Mensch*. Die Bestimmung des Sakramentes durch Thomas: „Zeichen der die Menschen heiligenden Sache" klingt intellektuell und dinglich. Das biegt Thomas ab durch die Ergänzung: Ausprägung der Heilsbegegnung von Gott und Mensch. Damit ist der Begriff des „Zeichens" jedoch gesprengt, denn von einem Vorgang zwischen zwei Personen gibt es kein bloßes Zeichen, sondern viel mehr als ein Zeichen. Dessen ist Thomas sich klar bewußt, und er fügt daher wohlbedacht und unmißverständlich dem Wort signa ein be-

hutsames quaedam bei: *quaedam* sensibilia signa invisibilium rerum, quibus homo sanctificatur (61, 3): *quaedam* signa visibilia, quibus homo fidem suam protestaretur ... (a. a. O.): *quaedam* signa protestantia fidem qua justificatur homo (61, 4). Man merkt daran, über allem schwebt Augustins Bestimmung: signaculum. Es ist keine Frage, daß Thomas signaculum meint, wenn er auch signum = Zeichen beibehält. Und doch hat er gerade damit und dadurch das Letzte nicht ausgesprochen, das hier vorliegt und sichtbar wird.

Das hat Johannes a St. Thoma wohl gefühlt, als er daran ging, es aufzuhellen und in Worte zu kleiden: „Das Sakrament ist ein *Geheimzeichen* (secretum signum), dessen Sinnbedeutung nicht offen daliegt für jedermann noch aus sich bekannt ist, vielmehr ist sie verschlossen und verborgen (quasi clausa et abscondita) ..., aber ein dunkles, weil seine Sinnbedeutung nicht begriffen wird. Und das hat seinen Grund darin, daß das Sakrament nicht bloß Zeichen, sondern auch Unterpfand, Bestätigung ist (non solum est signum, sed [etiam] signaculum), noch besteht es bloß aus Worten, sondern auch aus (Handlungen und) Dingen, noch ist es nur ein Erkenntniszeichen, sondern auch ein Tat- und Wirkzeichen (sed [etiam] practicum et ordinatum ad opus. De sacr. in genere. Disp. 22, a 1, dub 3, n 65). Wer sieht nicht, daß hier ein unzweideutiger Versuch vorliegt, das Problem zu meistern, und wie er es doch nicht in den Griff bekommt! Johannes a St. Thoma grenzt ab, fügt bei, läßt über sich leuchten das augustinische signaculum und rührt tatsächlich mit den beiden Bezeichnungen: Geheimzeichen und Rätselzeichen an das Rätsel selber, doch springt der Funke nicht heraus, und das gestaltende und erhellende Wort bleibt aus.

Das schenkt uns das Konzil von Trient, indem es im Heiligen Geiste erklärt: Die Eucharistie und jedes Sakrament ist „*Symbol* einer heiligen Sache und sinnfällige Gestalt der nicht sinnfälligen Begnadigung" (sess 13, c 3). Das ist das erhellende Wort, der Blitz, der leuchtet und blendet. Wer weiß, was ein Symbol ist, versteht sofort, was gemeint ist. Jeder andere steht vor einem Rätsel und ist nur zu leicht versucht, anzunehmen, das Wort Symbol wäre statt signum = Zeichen nur deshalb vom Konzil gewählt, weil es durchaus in dessen Absicht lag, möglichst keine Ausdrücke der Fachtheologie zu gebrauchen. Selbst das zugegeben, bleibt die andere Frage offen: Warum griff das Konzil auf das griechische Symbol und nicht auf das lateinische signaculum zurück, was doch sicher nähergelegen hätte? Freilich könnte man erwidern, dieses Wort wurde von den Reformatoren mit Vorliebe benutzt, deshalb konnte es nicht für das Konzil in Frage kommen, und ein anderes stand im Lateinischen nicht mehr zur Verfügung. Es mag sich wirklich so verhalten. Dann hat die Kirche allerdings den Sprachgebrauch mancher griechischen Kirchenväter wieder aufgenommen. Und zwar mit Recht, weil Symbol mehr besagt als signum und signaculum zusammen. Als *Symbole* sind die Sakramente zu glauben, zu werten, zu vollziehen, zu schauen und zu erklären, nicht mehr als bloße Zeichen. Das ist es, was Augustin, Thomas

und Johannes a St. Thoma meinten und gedanklich und sprachlich bewältigen konnten[1].

Wir heutigen Menschen vermögen es noch weniger, obwohl uns das Stichwort gegeben ist, das ihnen fehlte. Was sie jedoch in reichem Maße besaßen, das fehlt uns fast gänzlich, der Sinn für das Symbol. Symbole sind uns nur noch Ausdrucksbilder der persönlichen Vorgänge in uns, des subjektiven Schauens, Fühlens, Erlebens, ohne jede objektive Gültigkeit. Wir schätzen Symbole in der mathematischen Naturwissenschaft, in allen übrigen Bereichen möchten wir davon verschont bleiben, da sie uns nicht mehr ansprechen. Ist es nicht bezeichnend genug, daß man sehr wohl von „heiligen Zeichen" spricht und schreibt, jedoch nicht von heiligen Symbolen? Während wir und Generationen vor uns den Symbolsinn verkümmern ließen, indem wir ihm das Symbol entzogen, weckte ihn die gnostisch-theosophische Irrlehre durch Darbietung unechter Symbole und mißbrauchte ihn die faschistische Politik in beispielloser Seinsfeindlichkeit und zügelloser Täuschungssucht. Es liegt im Menschen der Sinn für Symbole, und auf ihm beruht die persönliche Ansprechbarkeit, die Möglichkeit des Verkehrs von Person zu Person, auf ihm ruht die Möglichkeit der Kultur, auf ihm die Möglichkeit des äußeren Verkehrs mit Gott, des äußeren Kultes. Unsere heutige Symbolsinnverarmung bedeutet nichts anderes als Kultverlust, Kulturverlust, Moral- und Sozialverlust ohnegleichen. Das fühlt die Menschheit, wenn sie sich dessen gedanklich auch nicht klar bewußt wird. Deshalb hat die Theo- und Anthroposophie es relativ leicht, durch ihre unechten Symbole zu blenden und manchmal zu schmeicheln.

Von daher gesehen erscheint die Erklärung des Trienter Konzils geradezu von providentieller Bedeutung: sie stellt, zusammen mit dem ununterbrochenen selbstverständlichen sakramentalen Symbolvollzug selbst, an denen, die nahezu symbolblind geworden sind, die Rettung und Rehabilitierung des Symbols und des Symbolsinnes durch den Heiligen Geist dar. Leider ist bis zu dieser Stunde, wie wir bekennen müssen, kaum das Augenmerk darauf gerichtet worden, weder in der einfachen Unterweisung der Gläubigen, noch in der Predigt, noch in der Theologie der Sakramente. Was liegt da näher, als das Versäumte für unsern Teil nachzuholen und damit das ungelöst gelassene Anliegen von Augustin, Thomas und Johannes a St. Thoma ehrfurchtsvoll aufzugreifen, indem wir das *Sakrament als Symbol* beleuchten und herausstellen. Mehr als ein erster Versuch kann es nicht sein.

Man muß jedoch bei jedem Sakrament das sogenannte äußere und das innere Sakrament unterscheiden. Das äußere ist der sinnfällige Heilsvorgang, das innere dagegen die unmittelbare Wirkung des äußeren Sakramentes. Sie steht

1) Der Hauptgrund dürfte darin zu erblicken sein, daß den Scholastikern die dynamische Seite der Dinge weniger erschlossen war. Ihr Augenmerk galt zu sehr dem Festen, Beharrenden, Unwandelbaren.

in der Mitte zwischen dem Heilsvorgang und der Heilsgnade, der letzten Wirkung des ganzen Sakramentes. Bei der Taufe, Firmung und Weihe ist das innere Sakrament das jeweils verschiedene unvertilgbare Siegel, bei der Eucharistie dagegen der unter den Gestalten gegenwärtige Opferleib und das Opferblut Christi, in der sakramentalen Ehe die bleibende und gegenseitige, jeden dritten ausschließende Beziehung zwischen dem Manne und der bestimmten Frau, in der Buße ist es der innere Bußakt, in der Krankenölung die eigentümliche innere Weihe an Gott und die Todesbereitschaft für Gott. Das innere Sakrament bildet zusammen mit dem äußeren das ganze Sakrament. Erst dann ist nämlich ein Sakrament empfangen, wenn das innere Sakrament empfangen ist. Daher gehört es zum Wesen der Sakramente hinzu[2]. Das ganze Sakrament ist Symbol, der äußere Heilsvorgang im eigentlichen Sinne, das innere Sakrament in Beziehung auf das äußere. Darum kommt alles darauf an, das äußere Sakrament in seiner Symbolnatur zu verstehen.

DAS SYMBOL

Das Wort Symbol ist griechisch und im Deutschen nicht zu übersetzen[3]. Es hat seinen Ursprung vom Tätigkeitswort συμβάλλειν zusammenwerfen, -bringen, -halten, verbinden, einen. Demnach ist σύμβολον = Symbol das, was zusammengebracht, zusammengetragen, zusammengehalten, zusammengeworfen, verbunden und so geeint ist. In diesem Sinne ist der vorher zerbrochene Ring oder Würfel oder das zerbrochene Täfelchen, dessen zwei oder drei Teile, an der Bruchstelle zusammengefügt, den ganzen Ring, den ganzen Würfel oder das ganze Täfelchen ergeben, ein Symbol. Es ist zugleich Erkennungs- und Beglaubigungszeichen für diejenigen, die im Besitze eines seiner Teile sind. Auf diese Weise konnten in mehr primitiven Zeiten die Angehörigen befreundeter Familien und totgeglaubte Gastfreunde sich wiedererkennen. Das dürfte die Grundbedeutung des Wortes Symbol sein.

Sie enthält ein dreifaches: das Verbinden und Zusammensein von getrennten Teilen, das Zusammentreffen und Sichbegegnen einander verbundener, doch bisher getrennter Personen und das andeutende Kundtun ihrer Freundschaft, die bis zum Zusammentreffen nicht betätigt werden konnte. Damit ist mit-

2) Für den eingehenden Nachweis muß auf eine spätere Veröffentlichung verwiesen werden: Begegnung im Symbol.

3) In der Regel wird Symbol durch ‚Wahrzeichen' oder ‚Sinnbild' wiedergegeben. Damit ist nur ein Teil des Sachverhaltes getroffen, den das Wort ‚Symbol' meint. Symbol ist freilich ein Zeichen, doch viel mehr. Es ist auch eine Art Sinnbild, aber nur in der uneigentlichen Fassung. Sinnbild heißt hier soviel wie Abbild einer Idee. Diese Sinngebung geht nicht über die Ausprägung des Allgemeinen und Gemeinsamen (der Idee) hinaus. Sie fällt geradezu zusammen mit ‚Typos'. Um das ideenhafte Sinnbild, den Typos, zu überwinden und dem Symbol seine Singularität wiederzugeben, hat man es mit ‚Inbild' übersetzt. Doch das Symbol ist niemals nur ‚inständiges Inbild' allein, es ist auch dynamisch. Das Symbol ist das gerade Gegenteil von Typos und Bild, weil es singularisiert und dynamisch ist, während jene verallgemeinern und statisieren.

gegeben, daß jedem anderen außer den Gastfreunden das Symbol ein bloßes Zeichen, wenn nicht geradezu ein Rätsel ist, weil er seine Werthaftigkeit und Bedeutsamkeit nicht kennt.

Wir sagen daher, das Symbol von seiner Wirkung her beschreibend, vorläufig: *das Symbol im urtümlichen Sinne ist ein andeutendes Kundtun der zwischen Personen sich ereignenden persönlichen Wertung, und zwar durch eine von ihnen gegenseitig vollzogene sinnfällige Handlung, die den inneren Vorgang der Wertung darstellt und ausdrückt.*

Das Symbol im urtümlichen Sinne ist somit ein Personsymbol. Die Wertung einer Person durch eine andere und dieser wiederum durch die erste wird durch dieses Symbol zum Ausdruck gebracht.

Vom Personsymbol und seiner Grundbedeutung geht eine Reihe abgeleiteter Symbole aus, die alle darin übereinkommen: das Symbol im abgeleiteten Sinne ist eine sinnfällige Handlung, die die Wertung einer Sache kundtut, etwa ein Vertrag, eine Abmachung, ein Beitrag, eine Rechtshilfe, eine Quittung, ein Kauf. Diese und viele andere Symbole zählen zu der Gruppe der Sachsymbole. Von ihnen leiten sich wieder die uneigentlichen Symbole her, die letztlich nur Zeichen sind. Es muß genügen, sie erwähnt zu haben. Nur das Personsymbol kommt für die Beleuchtung der Sakramente in Frage. Sie sind nämlich eine bestimmte Art von Personsymbolen, doch keine Sachsymbole.

Das Personsymbol – so sagten wir – ist die Darstellung und der Ausdruck einer zwischen Personen sich ereignenden inneren Wertung durch eine sinnfällige Handlung. Dadurch schwebt es zwischen der erscheinenden Welt, die keiner Darstellung bedarf, weil sie sich selber kundtut, und zwischen der nicht erscheinenden Innenwelt, die einer Darstellung und einer Ausprägung bedarf, um wahrnehmbar zu werden. Die Darstellung besteht wesensnotwendig in einer Handlung, in einem Dynamischen, nicht in einem Ruhenden oder Statischen oder in einem einfachen Hinweis. Denn dem seelischen Vorgang der Personwertung, der eine innere Handlung ist, entspricht als Korrelat in der sinnfälligen Ordnung nur eine entsprechende sinnfällige Handlung. Zudem vollziehen nicht andere diese Handlung, sondern nur die Personen, die die innere Personwertung setzen. Dadurch machen sie diese wahrnehmbar. Jene Handlung wird nicht von einer Person allein gesetzt. Immer wirken wenigstens zwei zu ihrem Entstehen mit, die eine an- oder aufnehmend, die andere beschenkend. Aus diesem Grunde ist sie keine Einzelhandlung, sondern eine Kollektivhandlung.

Der seelische Vorgang der gegenseitigen Wertung, der sich zwischen jenen Personen abspielt, ist ein gegenseitiges Werterlebnis. Das bringen jene Personen durch die sinnfällige Handlung sich selber gemeinsam zur Anschauung. So machen sie die wahrnehmbare Handlung zum Träger von seelischem Gehalt und persönlicher Bedeutsamkeit, mit einem Worte: zum Ausdruck. Dadurch wird die bestimmte sinnfällige Handlung für die beteiligten Personen eine un-

vertauschbare Ganzheit von Innen und Außen, eine Wirklichkeit eigener Art, die weder die einfache sinnfällige Handlung ist, noch die innere Wertung, sondern das eigenartige Ineins von beiden, das nur dem Symbol eigentümlich ist. Die so zum Symbol erhobene kollektiv vollzogene Handlung ist nicht eine beliebige, sondern eine frei dazu bestimmte. Daher ist sie auch nur den an ihrem Vollzug beteiligten Personen bekannt, bloß ihnen tut sie das gegenseitige Werterlebnis kund. Freilich geschieht das nicht auf eine unbezweifelbare Weise, sondern mehr in Andeutung und Hinweis. Daher wird das Symbol durch Glauben und Vertrauen, nicht durch Wissen, Grübeln und Forschen verstanden. Symbole kann man nicht wissen, Symbole erschaut man, und ihre Bedeutung glaubt man. Das Symbol ist Unterpfand dieses Glaubens. Wie das Symbol wunderbar Innen und Außen, Hohes und Niederes, Seelisches und Leibliches in eins faßt und bindet, so bindet es auch die Personen, die sich seiner bedienen. Man mag daher gerne zugestehen, daß Symbole nur in Gemeinschaft vorhanden sind, mag diese aus zwei oder aus mehreren Personen bestehen.

Wenn wir nunmehr das Gesagte näher präzisieren, dann ergibt sich als vorläufige Bestimmung des Personsymbols: *es ist eine kollektiv vollzogene sinnfällige Handlung als Zeichen und Ausdruck einer gegenseitigen persönlichen Wertung.*

Ein Beispiel mag das Gesagte verdeutlichen. Der Ringwechsel zweier Brautleute ist eine solche kollektiv vollzogene sinnfällige Handlung als Zeichen und Ausdruck ihrer gegenseitigen persönlichen Wertung im Hinblick auf die Ehe. Das Tragen der Ringe ist kein Symbol mehr, sondern ein Gedenkzeichen an das einmal erfolgte Symbol. Der Ring als solcher ist nur Zeichen. Dafür ist er für andere leicht und oft allein wahrnehmbar. Sie mögen von ihm aus zurückschließen auf den Ringwechsel und von diesem auf die persönliche Wertung der beiden Brautleute. Das ist jedoch keine Wahrnehmung persönlicher, sondern Erschließung fremder Wertung.

Wir haben nunmehr der genaueren Abgrenzung der einzelnen Bestandteile der erwähnten Bestimmung des Symbols unser Augenmerk zuzuwenden.

Die kollektive sinnfällige Handlung besteht aus zwei Aktteilen, die zusammen die eine Handlung ergeben. Daher ist sie in sich etwas Zusammengebrachtes und eignet sich naturhaft dazu, Symbol zu sein. Der eine Aktteil verhält sich zum anderen aufnehmend, der andere beschenkend. Außerdem erfährt die Handlung sehr oft eine Verstärkung ihrer Ausprägung durch die Mitbenutzung eines entsprechenden sinnfälligen Gegenstandes, mit dem sie vollzogen wird. Das geschieht jedoch nur dann, wenn sie nicht schon aus sich einen solchen verlangt, wie der Ringwechsel passende Ringe fordert. Schließlich kann zu Handlung und Gegenstand noch ein entsprechendes Wort hinzutreten. Das ist immer der Fall, wenn die symbolische Handlung nicht aus sich eindeutig ist. Das Wort ergänzt dann die Handlung, nicht insofern sie Handlung, sondern insofern sie unzulänglicher Träger der persönlichen Wertäußerung ist. Wort und Handlung

bilden in dem Falle ein einziges Symbol. Gerade die Kultsymbole verlangen wegen der ihnen eigentümlichen Unzulänglichkeit der sinnfälligen Handlung zur Ausprägung der Wertbegegnung mit Gott in vielen Fällen eine Verdeutlichung durch das entsprechende Wort.

Die so beschaffene Handlung ist Zeichen und Ausdruck . . . sie ist das in fraglos stummer Klarheit und Deutlichkeit und in stumm wirkender Kraft, selbst dann, wenn Worte sich zu ihr gesellen. Sie schwatzt nicht, wie Worte allein und Zeichen es so leicht tun. Die Macht der symbolischen Handlung beruht eben darauf, daß sie zwei Funktionen durch ihren stillen Ablauf vollzieht: eine Zeichenfunktion und eine Ausdrucksfunktion. Die Zeichenfunktion besteht darin, daß jene Handlung etwas anzeigt. Sie weist hin auf jene Person, auf die als Wert die Handlung sich bezieht. Die Ausdrucksfunktion dagegen besteht darin, daß jene Handlung die gegenseitige innere Wertung der die Handlung vollziehenden Personen ausdrückt. Zeichen- und Ausdrucksfunktion gehen im Symbol zusammen. Doch ist es möglich, daß die Zeichenfunktion in der Wertschätzung abnimmt, die Ausdrucksfunktion dagegen zunimmt. Das ist jedoch nicht die Regel. Normalerweise stehen beide in einfacher Harmonie. Ist doch die symbolische Handlung unter dem einen Gesichtspunkt Zeichen des Personwertes, unter dem anderen dagegen Ausdruck gegenseitiger innerer Wertung. Die symbolische Handlung ist somit die sinnfällige Ausprägung der gegenseitigen Wertung von Personen. Gerade deshalb ist sie Ausdruck. Sie vergegenständlicht und versinnbildet die sich wertenden Personen und drückt ihre gegenseitige Wertung sinnfällig aus, d. h., die sinnfällige Handlung wird zum Ausdruck der gegenseitigen Wertung von Personen. *Das ist ihre eigentlichste Aufgabe.* Der Personwert und die gegenseitige Wertung sind in der symbolischen Handlung enthalten, doch nicht im Realsinn und Realvollzug, sondern in ihrer sinnfälligen Wahrnehmbarkeit. Dieses Insein im Symbol ist kein abgeschattetes Sein, sondern es ist das Dargestellt- und Ausgedrücktsein durch die bestimmte sinnfällige Handlung. Das Personsymbol ist somit Zeichen und Ausdruck der gegenseitigen Wertung von Personen. Das gestattet die Beleuchtung des dritten Momentes im Begriff des Personsymbols.

Die symbolische Handlung ist Zeichen und Ausdruck *einer gegenseitigen persönlichen Wertung.* Gerade dadurch, daß es Ausdruck ist, unterscheidet sich das Symbol vom bloßen Zeichen. Als Ausdruck spiegelt das Symbol überhaupt eine innere Wertung sinnfällig wider, und zwar das Personsymbol die gegenseitige Wertung von Personen, das Sachsymbol dagegen die Wertung einer Sache. Hier haben wir es nur mit der gegenseitigen Wertung von Personen zu tun. Das eigentümliche des Personsymbols ist nun dies, daß es der *gemeinsame* Ausdruck der einander sich wertenden Personen ist. Das Personsymbol ist also gemeinschaftsbedingt. Das unterscheidet es von jedem Individualausdruck, der nur Bedeutung für die Einzelperson hat. Dadurch stiftet und erhält das Personsym-

bol immer Gemeinschaft. Und ohne Personsymbole ist keine Gemeinschaft möglich. Dafür sei auf die Sozialphilosophie verwiesen.

Doch ist hier auf etwas anderes aufmerksam zu machen. Der gemeinsame Ausdruck, der dem Personsymbol eigentümlich ist, bleibt stets verbunden mit einem *gemeinsamen Zeichen,* zu dem die Ausdrucksbedeutung hinzutritt. Denn nicht jedes gemeinsame Zeichen ist schon Symbol, doch jedes Symbol ist ein solches Zeichen. Jedes Symbol, an erster Stelle das Personsymbol, besitzt Ganzheitscharakter. Es ist weder gemeinsames Zeichen allein, noch gemeinsamer Ausdruck allein, sondern beides in einem. Zeichen und Ausdruck einen sich in der sinnfälligen Handlung. Das Personsymbol als gemeinsames Zeichen ist wertfrei und vermittelt unmittelbar die Erkenntnis der werthaften Person. Das Symbol als gemeinsamer Ausdruck dagegen ist werthaft, wenn nicht geradezu wertvoll, weil an ihm die gemeinsame innere Wertung oder Wertantwort vernehmlich wird. Deshalb vermittelt das Symbol als gemeinsamer Ausdruck auch gemeinsame Strebungen, gemeinsame Stimmungen, gemeinsame Gefühle. Gerade darin liegt seine Stärke gegenüber dem Zeichen. Das Zeichen wendet sich an die auffassenden Kräfte, das Symbol zugleich an die stellungnehmenden Kräfte im Menschen. Daher besitzt es den Vorrang im Bereich menschlicher Verlautbarung.

Fassen wir nunmehr das Bisherige zusammen, dann ergibt sich: *Das Personsymbol ist eine bestimmte kollektiv vollzogene sinnfällige Handlung als gemeinsames Zeichen und gemeinsamer Ausdruck einer gegenseitigen persönlichen Wertung.*

Ein kurzes Wort über die *Eigenart* des Personsymbols muß genügen: Als Ganzheit spricht es den ganzen Menschen an, es erweckt Ahnungen zugleich mit Gedanken, es rührt an das Innere des Menschen, es faßt als dynamisches Ereignis verschiedene Seiten der Dinge und Personen in sich zusammen und gestattet so einen Gesamtblick, der geradezu fasziniert. Es appelliert wie sonst nichts an die dem Menschen eigentümliche Offenheit auf Erfüllung und Begegnung hin. Es fordert sinnliche Anschauung und geistiges Erfassen zusammen in einer Art Optimaltätigkeit intensivster Ganzheitswahrnehmung und Ganzheitserfassung. Es erschließt das äußere und innere Auge und rührt an das Feinste in unsern Sinnen und in unserer Vernunft, an den geistigen Feinsinn. Wie es ein Ineins von Innerem und Äußerem, von Erscheinung und Erscheinendem, von Gehalt und Gestalt, von Wert und Ausdruck ist, so fordert es Gewahren und Vernehmen, Sinn und Feinsinn, Anschauung und Begreifen, Gefühl und Denken in einem. In dem Maße, wie die eine Reihe dieser Tätigkeiten die Überhand bekommt, in dem Maße nimmt das Symbolverständnis ab. Daher ist der Grad des Symbolverständnisses eines Menschen und einer Zeit der unfehlbare Maßstab für ihre Seins- und Personoffenheit, mit einem Wort: für ihre echte Menschlichkeit. So sehr das echte Symbol zu Wert und Wahrheit führt, so sehr verführt

das unechte. Zum Mangel an Symbolsinn tritt in der Regel der Symbolmißbrauch. Das Symbolzeichen wird zum Trugzeichen, der Ausdruck zur Mache. Wert und Wertung sind dann unecht. Wahre Lebenskenntnis schließt den Blick für echte und unechte Symbole immer ein und besteht zum Teil in dem Geschick, Symbole zu beurteilen.

Es gibt im Menschenleben mehrere *Arten* von Personsymbolen, die darauf gründen, daß an Personen untereinander je ein anderer Wert aufleuchtet, der je andere Wertungen verlangt. Der jeweils andere Wert und die jeweils andere Wertung von Personen untereinander bedingen andere sinnfällige kollektiv zu vollziehende Handlungen als gemeinsames Zeichen und als gemeinsamen Ausdruck. Die einzelnen Arten von Personsymbolen zu bestimmen, obliegt der Religions-, Sozial-, Rechts- und Moralphilosophie. Wir brauchen für unseren Zweck nur das *Kult*symbol näher ins Auge zu fassen, da von ihm aus das sakramentale Symbol allein grundsätzlich zu würdigen ist. Die Sakramente sind zwar auch Rechtssymbole, doch als solche müssen sie hier unbeachtet bleiben. Es genüge der Hinweis, daß die Aufhellung der Sakramente als Kultsymbole ihre Erschließung als Rechtssymbole eigentlich grundlegt. Ohne die erstere ist die zweite ganz und gar unmöglich.

Jedes Personsymbol ist ein sinnfälliges gemeinsames Zeichen und ein sinnfälliger gemeinsamer Ausdruck. Deswegen besitzt es eine sehr große und ganz fraglose Anschauungsmächtigkeit. Nun ist es aber gerade Ziel und Sinn des Kultsymbols, die völlig unanschaulichen und unsinnlichen heiligen Werte Gottes und seine Wertungen der Menschen einerseits und die der Menschen von ihm anderseits durch eine bestimmte kollektiv zu vollziehende sinnliche Handlung auszuprägen und auszudrücken. Deswegen eignet dem Kultsymbol wie keiner anderen Symbolart eine ungeheure Transzendierungstendenz, verbunden mit einer ausgesprochen intensiven Hinweisfunktion. Diese Zeichenfunktion des Kultsymbols ist außerordentlich groß. Das mag der Grund sein, daß sich ihr vor allem die Aufmerksamkeit zuwendete und man das Kultsymbol schlechthin als Zeichen zu bestimmen suchte. Durch die starke Betonung der Zeichenfunktion des Kultsymbols wird zweifellos deutlich, wie wenig der Mensch mit Gott sich vergleichen kann. Es tritt in nicht geringerer Weise hervor, wie das Kultsymbol nur ein Stellvertretendes ist. Die unaufhebbare Distanz zwischen Gott und Mensch als Personwerten fußt auf der zum Kultsymbol geforderten größtmöglichen Unähnlichkeit. Sie darf naturgemäß nicht so groß sein, daß kein Anknüpfungspunkt für den Menschen bleibt, der gerade durch das Kultsymbol in seiner eigenen Gottferne angesprochen werden soll.

Hat man aber nicht bei der entschiedenen Betonung und Herausstellung der Zeichenfunktion des Kultsymbols seine Ausdrucksfunktion allzu sehr in den Hintergrund treten lassen? Ist sie nicht zum Teil deshalb so sehr aus dem Bewußtsein geschwunden, daß man sich heute verwundert, wenn sie überhaupt

zur Sprache kommt? Das Kultsymbol ist dann, wenn es von Gott selber gestiftet ist – man denke etwa an das Schlachten des Osterlammes des A. T. –, Ausdruck der Wertung, die Gott vom Menschen hat. Umgekehrt ist es für den Menschen, der sich ihm unterstellt, Ausdruck der Anerkennung dieser Wertung Gottes von ihm und zugleich Ausdruck der Wertung Gottes durch diesen Menschen. So ist es in der Tat ein gemeinsamer Ausdruck der gegenseitigen persönlichen Wertung von Gott und Mensch. Dadurch wird das Kultsymbol zu dem, was es ist. Die Kultsymbole, die nicht von Gott, sondern vom Menschen unter dem Einfluß des göttlichen Geistes gestiftet wurden – man denke etwa an die Kultsymbole in der Zeit bis auf Moses und an die echten der heutigen Primitiven –, bringen zunächst die Wertung des Menschen von Gott zur Darstellung, freilich auch, aber nicht so deutlich diejenige Gottes vom Menschen. Sie sind somit Ausdruck. So roh uns heute diese Kultsymbole anmuten, sie sind nur als Zeichen roh, nicht als Ausdruck. Wie wäre es anders zu verstehen, daß Menschen durch sie wirklich Gott begegnen und Gott verehren und gerettet werden! Als Zeichen versinnbilden sie des Menschen Unähnlichkeit mit Gott, als Ausdruck prägen sie Gottes und des Menschen Herz aus. Es kann daher nicht nachdrücklich genug betont werden, daß jedes Kultsymbol zum bloßen Zeichen entwertet wird, wenn man es nicht als Ausdruck wirklicher Gott-und-Mensch-Begegnung auffaßt. Aus diesem Grunde eignet den Kultsymbolen die Urgewalt, das Herz des Menschen sanft anzusprechen und zu Glauben, Reue, Hingebung, Liebe und Tat anzufeuern, und zwar leichter und einfacher als bloße Worte es vermögen.

Damit ist der Weg geebnet für die Betrachtung der Sakramente als Kultsymbole.

DAS SAKRAMENT ALS KULTSYMBOL

Die Sakramente des Neuen Bundes, um sie allein handelt es sich hier, haben als Zeichen jahrhundertelang die besten und tiefsten Geister innerhalb der Kirche beschäftigt, allen voran Augustin und Thomas. Augustin ahnte und Thomas wußte, daß die Sakramente mehr sind als Zeichen, nämlich auch Ausdruck, obgleich er das entsprechende Wort dafür nicht gebraucht hat. Er hat dem Sakrament als Ausdruck bei weitem nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die er ihm als Heilszeichen entgegenbrachte. Deshalb hat er auch nicht versucht, den Ausdruckscharakter der Sakramente theologisch eindeutig mit ihrem Zeichencharakter zu versöhnen. Dazu hätte er unbedingt auf den Begriff des Symbols eingehen müssen. Einiges, was den Sakramenten nur zukommt, insofern sie Symbole sind, preßt er in das dafür ungeeignete Wort ‚Zeichen'. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts dagegen holten die Behandlung des Symbolcharakters der Sakramente mit solchem Ungestüm und solcher Einseitigkeit nach, vor allem Cal-

vin[4], die Confessio Augustana[5] und der Lutheraner Johannes Gerhard[6], daß sie ihnen als Symbolen gänzlich die Eignung abstritten, irgendwie als Ursachen der Heiligung von Gott angenommen zu werden. Johannes a St. Thoma ist einer der ganz wenigen katholischen Theologen, die den Mangel der sachlichen Rundung des Begriffes der Sakramente gemerkt haben. Es gelang ihm nicht, die Lücke zu füllen, weil er das Sakrament nicht als Kultsymbol verständlich machen konnte. Da die katholischen Theologen seit dem Trienter Konzil mit kämpferischer Einseitigkeit den Reformatoren und ihren Anhängern gegenüber das Sakrament als Ursache betonten, blieb es bis zur Stunde in seinem Symbolcharakter so gut wie unbeachtet. Dadurch vermochten sie jedoch nicht recht zu erklären, wie das Sakrament als Zeichen jemals Ursache werden könne. Wir hoffen, als katholische Lehre aufzuweisen, daß die Sakramente wesenhaft Kultsymbole darstellen und nur als solche geeignet sind, als dienende Ursachen im Heiligungsvorgang mitzuwirken.

In zwei Leitsätzen sei der ausgesprochene Sachverhalt zusammengefaßt:

Die Sakramente sind wesenhaft Kultsymbole

Bei den Sakramenten muß man zweierlei unterscheiden: sie selbst als von Christus gestiftete Kultsymbole auf der einen Seite, und auf der anderen den von der Kirche gestifteten und um sie gelegten Symbolhof, die sogenannten Zeremonien. Die Zeremonien der Sakramente dienen ihrer Wertschätzung und dem Nutzen der Gläubigen, wie das Konzil von Trient erklärt hat (sess 21, c. 2), und sind abänderlich von der Kirche gestiftet. Sie folgen in ihrer Struktur jedem einzelnen Sakrament als Symbol. Doch sind sie keine Symbole, sondern nur symbolartige Handlungen mit Zeichencharakter, um den einzelnen Sakramenten die ihnen entsprechende zeitliche, räumliche und personelle Resonanz zu sichern[7].

4) Sacramentum externum est symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram, tam coram Deo et Angelis quam apud homines testamur. IV Inst. c. 14.

5) Sacramenta sunt instituta, ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Conf. Aug. a. 13.

6) Loci theolog. XVIII, § 45–46; XIX, § 3 uö. Gerhard betont als Lutheraner gegen Calvin und Bellarmin die *Gestalt* des Sakramentes als Handlung: forma est actio sacramentalis.

7) Innerhalb der einzelnen Symbolhöfe walten bestimmte Gesetze. Das *Grundgesetz* fordert die Ähnlichkeit des Symbolhofes mit dem Symbol, d. h., der Symbolhof besteht aus Handlungen und entsprechenden Worten. Daher darf eine einzelne Zeremonie weder dem gesamten Symbolhof noch dem Symbol widersprechend verstanden werden. Das *zweite* Gesetz ist das der Antizipationen zeitlich vor dem Symbol und das der Rekapitulationen zeitlich nach dem Symbol. Man denke nur an Taufe und Messe. Das *dritte* Gesetz ist das der Konkomitanz, bei der eine Handlung das Symbol begleitet, weil sie dessen Darstellung ist. Der eindeutigste Fall der Art ist die Firmsalbung, die als Darstellung der Handauflegung jahrhundertelang diese vertrat und für das Firmsymbol selbst gehalten wurde. Von ihr sagt Innozenz IV.: . . . . *per manus impositionem, quam confirmatio vel frontis chrismatio repraesentat,* Denz. 450. Vielleicht gibt es noch andere Gesetze. Das wäre eigens zu untersuchen. Bisher hat man den Stilgesetzen der einzelnen Symbolhöfe viel zu wenig Beachtung geschenkt. Die Liturgiegeschichte könnte manchen Vorteil aus ihnen gewinnen.

Trifft auf die Sakramente der Begriff des Kultsymbols zu, der vorhin herausgestellt wurde, und stimmt er mit der kirchlichen Überlieferung überein, dann sind die Sakramente wesenhaft Kultsymbole, d. h. von Christus festgesetzte und von ihm und den Menschen kollektiv zu vollziehende sinnfällige Handlungen, die gemeinsame Zeichen und gemeinsamer Ausdruck der gegenseitigen Wertung von Christus und Mensch sind.

Die Sakramente sind sinnfällige von Christus und Mensch kollektiv zu vollziehende Handlungen. Jedes Sakrament ist eine sinnfällige „persönliche Tat Christi" (STh III, 8, 5 ad 1), eine „Gottestat" (a. a. O. S. 69, 10 ad 1), die ein Mensch in „hinnehmender Weise" (STh II-II, 89 prooem) an sich vollziehen läßt. Mag Christus auch zum Vollzug sich eines anderen Menschen, des sogenannten Spenders, bedienen, *er* gibt das Sakrament als Handlung. Ein flüchtiger Blick überzeugt davon, daß alle sieben Sakramente sinnfällige Handlungen sind: die Taufe ist eine Abwaschung mit Wasser, die Firmung eine Handauflegung[8], die Eucharistie eine unblutige Opferhandlung[9], die Buße eine Art Gericht, die Krankenölung eine Ölsalbung, die Weihe eine auswählende Handauflegung, die Ehe eine Art Vertrag. Diese sinnfälligen Handlungen vollzieht Christus durch seine Spender an und mit Menschen als Empfängern. Deshalb sagt Thomas in Übereinstimmung mit der gesamten kirchlichen Überlieferung: „Zum sinnfälligen Bestand der Sakramente gehören auch die sinnfälligen Handlungen" (STh III, 60, 6 ad 2), nicht nur die sinnfälligen Gegenstände, mit denen die Handlungen geschehen.

Die Sakramente sind als sinnfällige Handlungen gemeinsame Zeichen und gemeinsamer Ausdruck der gegenseitigen Wertung von Christus und Mensch. Die Sakramente zeigen als sinnfällige Handlungen die gegenseitige Wertung Christi und des Menschen an, Christi als des Retters und Heilbringers für den Menschen, des Menschen als heilsbedürftiger und heilsfähiger Kreatur. Dadurch

8) Durch den Satz der Firminstruktion n. 3 von Pius XI. (20. 5. 1934), der übernommen ist in Teil II n. 3 des neuen Firmdekrets von Pius XII. (14. 9. 1946): „Niemals jedoch ist es *erlaubt,* ohne Chrisma die Firmung zu spenden . . ." (Nunquam vero *licet* sine chrismate Confirmationem administare . . . AAS 27 [1935] 16), ist es theologisch sicher, daß die Salbung, die bei der Firmung heute die Handauflegung begleitet, nur ein sie verdeutlichendes Sakramentale ist. Vgl. can. 780 und die bald erscheinende Schrift des Verfassers: Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche.

9) Die theologische Aufhellung des eucharistischen Opfervollzugs, der zusammenfällt mit dem Sakramentsvollzug, verrät bisher viel Statik. Die ständige Wiederholung der Ausdrücke Bild, Sinnbild, Gegenbild, Abbild des Todes Christi, bei der die unbeweisbare Unterstellung gemacht wird, Christi Sterben und Tod seien seine Opferhandlung, bringt es unleugbar ans Licht. Indessen sagt das Konzil von Trient nicht: der Tod ist die Opferhandlung, sondern der Tod bildet die Brücke zum Opfer, wenn es wörtlich ausführt: Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, *morte intercedente,* Deo Patri oblaturus erat . . . (sess 22, c. 1). Der Tod Christi gehört zum Opfer, ist es aber nicht selber, so wenig wie im A. T. der Tod des Opfertieres das Opfer war, sondern die Blutverrauchung zusammen mit dem Verrauchen des Opferfleisches. Die in Anm. 2 angezeigte Schrift behandelt unter anderm auch das Opfersymbol Christi am Kreuz und in der Eucharistie, die viel zu wenig beachtet sind.

weisen sie auch hin auf das unterschiedliche Heil, das Christus schenkt (STh III, 60, 2–3), und auf die Unheiligkeit und Gottferne des Menschen in ihren verschiedenen Stufen. Christus prägt durch die Sakramente sein Heilstun und seine Heiltümer aus, der Mensch dagegen seine Heillosigkeit und Verarmung. Sie sind somit gemeinsame Zeichen.

Alle Sakramente bedürfen jedoch zur Verdeutlichung ihrer Zeichenfunktion der entsprechenden heiligen Worte, dagegen nur fünf von ihnen fordern ihren entsprechenden sinnfälligen Gegenstand, und zwar Taufe, Firmung, Eucharistie, Krankenölung und Weihe. Aus diesem Grunde lehrt die Kirche: „Alle Sakramente bestehen aus einem sinnfälligen Teil und aus (heiligen) Worten . . ." (Decret. pro Armenis. Denz. 695).

Die Zeichenfunktion der Sakramente steht bis jetzt so sehr im Blickpunkt, daß die Sakramente einfachhin als Zeichen bestimmt werden (Cat. Rom. II, c. 1, n. 4; STh III, 60, 2). Sie haben indessen auch eine Ausdrucksfunktion. Diese bildet zusammen mit der Zeichenfunktion erst die Gesamttätigkeit des Sakramentes als Kultsymbol. Die Sakramente sind für Christus und den Menschen sehr bedeutsam, man kann sagen, geradezu persönlich wertvoll. Sie bringen nämlich Christi heiligende und erbarmende Stellungnahme zum Menschen und zugleich des Menschen Stellungnahme und Hilfeschrei um Erbarmen und Nachsicht in unnachahmlicher Prägnanz und Kürze zum Ausdruck. Christus gibt seine Herzensgesinnung dem Menschen gegenüber durch sie kund, dieser seine Herzensgesinnung Christus gegenüber und die Anerkennung der eigenen Situation. Es spiegeln sich die persönlichsten inneren Vorgänge Christi und des Menschen in den Sakramenten wider. Trotzdem sind diese kein Individual-, sondern ein Kollektivausdruck der Werthaftigkeit des Heilshandelns Christi und der Heilsnot und Heilsbedürftigkeit jedes Menschen. Somit sind die Sakramente wirklich gemeinsamer Ausdruck der gegenseitigen Stellungnahme und Wertung von Christus und Mensch. Oder einfacher ausgedrückt: sie sind der gemeinsame Ausdruck der Erlöserliebe Christi zum Menschen und des Glaubens und der Hingabe des Menschen an Christus.

Aus diesem Grunde nennt das Konzil von Trient die Sakramente ganz prägnant „Symbole" (Sess 13, c. 3). In der Glaubenslehre von der Krankenölung bringt das Konzil, ohne das Wort ‚Symbol' zu verwenden, genau das, was mit ihm gemeint ist: „Die Salbung stellt auf die geeignetste Weise die den Kranken unsichtbar salbende Gnade des Heiligen Geistes dar" (Sess 14, c. 1). Die Handlung des leiblichen Salbens prägt nämlich die innere Salbung durch den Heiligen Geist vermittels der Gnade aus, die der Krankenölung eigentümlich ist. Sie ist daher Zeichen und zugleich Ausdruck jener gegenseitigen Wertung Gottes und des kranken Christen, die bei diesem ihren Reflex findet in der Todesweihe an Gott, bei Gott jedoch in der besonderen Herablassung zu dem das Kreatursein und den „Sold der Sünde" nunmehr lebendigst erfahrenden Menschen. Thomas

nennt die Sakramente „eine Art Zeichen, durch die der Mensch den rechtfertigenden Glauben zum Ausdruck bringt" (STh III, 61, 4). Wie aber der Mensch durch sie seinem Glauben Ausdruck verleiht, so bringt Christus durch sie seinen wirksamen Heilswillen zum Ausdruck. Glauben auf der einen und Heilswille auf der anderen Seite stellen eine gegenseitige Wertung dar. Es ist allein dem Symbol eigen, diese gegenseitige Wertung zu verleiblichen. Symbole sind aber Handlungen. Darum sagt Thomas von der Taufe: „Sie gehört schlechthin in die Reihe (der Handlungen, nämlich in die) der Abwaschungen" (IV Sent., d. 3, q. 1, a. 1, q. 1. 1 ad 3). Der *Catechismus Romanus* führt sehr beachtlich die Eigenart der Sakramente als Symbole an, ohne das Wort selbst in betonter Weise zu verwenden. Er sagt: „Die Sakramente besitzen die große Macht, in unserem Herzen den Glauben anzuregen und die Liebe zu entflammen . . ." (P. II, c. 1, n. 14). Damit stimmt Augustin überein, der geradezu sagt: „Wird die Seele durch Symbole auf geistige Dinge hingelenkt, die durch jene zum Ausdruck gebracht werden, dann ist es gerade der Übergang vom einen zum anderen, der sie sättigt und gleichsam wie eine Fackel entfacht und in Liebesglut hinreißt ihrem Ruhepunkt zu" (Ep. 55, 11, 21).

Die Sakramente sind somit nach der Ansicht der kirchlichen Überlieferung mehr als Zeichen, sie sind eben Symbole. Das macht ihr Wesen aus[10].

Die Sakramente eignen sich nur als Symbole dazu, dienende Heiligungsursachen zu sein

Die Sakramente sind als Symbole immer und notwendig sinnfällige Handlungen. Als solche sind sie dynamische und keine dinglichen Ausprägungen und Darstellungen des uns nicht nur retten wollenden, sondern tatsächlich rettenden Christus. Das Sakrament als Symbol, als dynamisches Zeichen und dynamischer Wertausdruck, entspricht dem an uns handelnden Christus, genauer der siebenfach verschiedenen Art seines Heilshandelns an uns. Deswegen sagt der Thomist Gazzaniga, indem er auf die Taufe als Beispiel hinweist: „Die Handlung der Abwaschung in der Taufe weist auf die unsichtbare Handlung Gottes hin, durch die er die Seele von jedem Sündenmakel reinigt" (Praelect. theol. T. 8. Diss. 1, c. 1, n. 14). Als symbolische *Handlung* hat das Sakrament die innere Eignung, zur Wirkursache erhoben zu werden. Eine Handlung gehört notwendig zu jeder Wirkursache dazu. Weil die Sakramente Handlungen sind, *können* sie zu Ursachen in der Ordnung der Erlösung erhoben werden. Daß sie wirklich Ursachen sind, lehrt der Glaube; warum sie es von ihrer Seite aus sein können, lehrt die

10) Wie unbeschwert man vielfach darüber hinweggeht, zeigt folgender Satz: „Es ist vielmehr bei dem eigentlichen Sakramente nur an einen Ritus, ein Symbol, eine Zeremonie zu denken, an ein Zeichen, das zugleich heilig und geheimnisvoll ist." *Heinrich Gutberlet,* Dogm. Theol. 9, 12. Zeichen, Zeremonie, Symbol und Ritus ist hier dasselbe, in der Wirklichkeit ist es ganz anders.

Glaubenswissenschaft durch die rechte Aufhellung der Sakramente als Symbole. Das bloße Zeichen, das keine Handlung ist, hat aus sich keine Eignung, Wirkursache zu werden. Aus diesem Grunde vermögen jene Theologen, die die Sakramente einseitig als Zeichen und nicht als symbolische Handlungen ansehen, keinen Grund ausfindig zu machen, wie sie jemals Ursachen werden können. Thomas dagegen versteht sie auch als Handlungen, obgleich er sie bloß eine Art Zeichen nennt. Ihm ist der Blick dafür offen geblieben, daß zum Vollbegriff des Sakramentes mehr gehört, als ein Zeichen zu sein, nämlich eine solche Handlung, die sich dazu eignet, zur dienenden Heilsursache erhoben zu werden (STh III, 62, ad 1). Das heißt nichts anderes als: der Vollbegriff der Sakramente schließt ein, daß sie nicht nur Zeichen, sondern Symbole sind, d. h. sinnfällige durch Christus und Mensch zu vollziehende Handlungen als gemeinsame Zeichen und gemeinsamer Ausdruck der gegenseitigen Wertung: Christi als des rettenden Gottmenschen und des Menschen als der persongewordenen Heilsarmut.

Daß die Sakramente von sich aus die Eignung besitzen müssen, zu dienenden Ursachen in der Zuwendung der Erlösung erhoben werden zu können, ist von der allergrößten Bedeutung. Die dienende Ursache besagt ihrem Begriff nach ein Handelndes im Dienste einer höheren Ursache[11]. Handelnd im eigentlichen und ersten Sinne ist stets eine Handlung. In bezug auf sie wird das, was handelt, auch handelnd genannt. Wenn die Sakramente keine Handlungen wären, könnten sie in keiner Weise in den Dienst Christi als des Urhebers unseres Heils treten. Das hat man bisher zu wenig ins Auge gefaßt. Als Zeichen allein kann das Sakrament nichts bewirken, sondern nur bezeichnen, ausprägen, darstellen, aber nicht in die Wirklichkeit überführen. Wird das Sakrament als von Christus gestiftetes Symbol verstanden und gewertet, als sinnfällige Handlung, die Zeichen und zugleich Ausdruck der gegenseitigen Wertung von Gott und Mensch ist, dann hellt sich das Dunkel in etwa auf. Denn dem Symbol entspricht es durchaus, wirksam zu sein, entweder aus sich oder wie bei den Sakramenten durch die Heilskraft Christi, während es dem bloßen Zeichen widerspricht. Wenn man die Sakramente „wirksame Zeichen" nennt, bringt man sprachlich viel weniger zum Ausdruck, als man meint. Ein wirksames Zeichen gibt es nicht und kann es nicht geben, aber sehr wohl wirksame Symbole. Man meint in der Tat wirksame Symbole, wenn man wirksame Zeichen sagt. Um der Sache willen sollte daher die Sprache hier sorgfältiger werden.

Daß die Sakramente Symbole darstellen, dürfte fernerhin keinem Zweifel mehr unterliegen. In einem dritten Leitsatz sei in Ergänzung der bisherigen Ausführungen die inhaltliche Qualität der Sakramente als Symbol zum Ausdruck gebracht.

11) *Fr. Morgott*, Der Spender der Sakramente ... Freiburg 1886, 1–9.

Die Sakramente als Symbole sind herrscherliches Handeln Gottes durch Christus

Damit ist nichts Neues gesagt, sondern der Akzent dahin gesetzt, wo er hingehört. Denn nur unter der Voraussetzung dieses Sachverhaltes ist die Singularität der Sakramente innerhalb der Welt sinnvoll. Daß die Sakramente als Handlungen herrscherliche Heilshandlungen Gottes durch Christus sind, rechtfertigt ihr Sein, ihre unnachahmliche Tatsächlichkeit, ihre unbeschreibliche Einzigkeit. Ohne das müßten sie als Anmaßungen schlimmster Art angesehen werden. So aber sind sie die immerfort sich ereignenden Heilstaten Gottes innerhalb der verlorenen Menschheit. In und mit ihnen ereignet sich die Herrschaft Gottes, in und mit ihnen die Verbindung und Begegnung von Gott und der Kirche als seinem Volk und mit dem einzelnen als Gliedperson jenes Volkes Gottes. Wie die Sakramente als Symbole für sich eine sinnfällige Einheit bilden, so verkünden und schaffen sie die Einheit und den Bund zwischen Gott und seinen Berufenen, Ausgewählten und Heiligen, wie die Schrift sie nennt, zwar noch nicht in der Endgültigkeit, sondern im Angeld, in Hoffnung, als Anfang und in Hinordnung auf die Endgültigkeit im Reiche Gottes. Wie sie gegenwartsvoll sind, so sind sie also auch eschatologisch. Darüber hinaus verbürgen sie das vergangene Heilstun Christi, indem sie im Heute sich ereignende Auswirkungen jenes vergangenen Tuns sind. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ist somit in den Sakramenten als Symbolen geeint. Das stellt einen sonst nirgendwo vorkommenden Fall von Aktualität dar. Gerade dieser gleichsam geballte Aktualitätscharakter entwindet die Sakramente gänzlich dem Reich der Sinnbilder, dem Typenhimmel und den Bildergalerien, in denen man sie bergen zu können glaubte. Mögen sie auch eine ganz entfernte Ähnlichkeit mit dem historisch vergangenen Heilstum Christi haben, so rechtfertigt das nicht, sie als Bilder, Abbilder, Sinnbilder oder wie immer zu statisieren. Die Sakramente liegen im Bereich des Dynamischen, nicht des Statischen. Sie sind eben Ereignisse in der Kraft Gottes und seines Christus, Heilshandlungen der rettenden und heiligenden Macht Gottes.

Außerdem ist noch ein anderes Moment zu beachten. In den Sakramenten als Heilshandlungen geschieht in der Macht Gottes und Christi die Indienststellung von unbelebter Materie, von bestimmten sinnfälligen Dingen um des Menschen willen. Diese Erhebung der sinnfälligen untermenschlichen Natur in den Bereich der Erlösungsordnung, des rettenden Handelns Gottes, stellt eine solche Heiligung der Materie dar, die allein durch die Verklärung überboten wird. Sie bedeutet die Entmächtigung des „Fürsten dieser Welt", zwar noch nicht in Endgültigkeit, doch in Hoffnung. Auch darin zeigt sich das herrscherliche Handeln Gottes in Hinordnung auf das Reich Gottes. Unter diesem Gesichtspunkt gesehen, ereignet sich in den Sakramenten die Wertung Gottes von der Materie. Ihre reine Nutzwertung durch den Menschen entfällt hier gänzlich. Ihm wird vielmehr Auge und Sinn geöffnet für die Wertung der Materie im Glauben, im besonderen für die Symbolmächtigkeit der Natur und ihrer Kräfte. Das ist deshalb

von ausschlaggebender Bedeutung, weil der Gegenwart eine höhere Wertung der Materie Bedürfnis geworden ist. Indessen kann unsere Zeit nicht zur Naivität und Primitivität, denen die Materie und die Natur gleichsam von selber symbolträchtig sind, zurückkehren. Als Rückbeschenkung infolge des rechten Gebrauches der Sakramente als Symbole kann uns freilich die höhere Naivität geschenkt werden, die es wieder gestattet, der Symbolhaftigkeit der Materie nahezukommen. In gewissem Sinne geschieht dann die Symbolerfassung der Materie leichter und abgeklärter als in früheren Zeiten. Doch ist keineswegs zu übersehen, daß bei der großen Symbolsinnerblindung, die infolge des technisch-mathematisierenden Zeitalters eingetreten ist, auch unsererseits mit allen Kräften daran gearbeitet werden muß, den Symbolsinn auf menschliche Weise zu wecken. Wie das zu geschehen habe, dürfte abschließend kurz behandelt werden.

DER SYMBOLSINN

Die rechte Auffassung und Wertung der Sakramente als Symbole im ganzen Bereich der Kirche: in der Verkündigung und Katechese, in Theologie und Leben ist die praktische Forderung, die sich aus der bisherigen Darlegung ergibt. Um sie jedoch erfüllen zu können, ist mit erfordert, daß unsere Ansprechbarkeit durch die natürlichen Symbole, der sogenannte *Symbolsinn* unsererseits wieder geweckt wird durch eine radikale Rehumanisierung des Lebens und der Bildung. Sie dürfte zum größten Teil darin bestehen, daß wir wieder mehr im Buche der Natur und des Menschenlebens lesen lernen, in den beiden großen Reichen, denen die symbolischen Handlungen der Sakramente ihrer sinnfälligen Struktur nach entstammen. Sagt doch Thomas mit Recht: „Wie es menschenwürdiger ist, sich von Gott als von Menschen belehren zu lassen, so ist es auch menschenwürdiger, aus den sinnfälligen Kreaturen das Wissen zu schöpfen als aus dem, was Menschen lehren" (STh III, 12, 3 ad 2). Sehr gute Hilfsmittel zur Belebung unseres erblindeten Symbolsinns stellen die Schriften eines Alban Stolz, einer Hildegard von Bingen, einer Anna Katharina Emmerich und anderer volkstümlicher Mystiker dar. Einführende Dienste leisten auf je verschiedene Weise Goethes naturwissenschaftliche Schriften und die Realontologie von Conrad-Martius, um nur einige zu nennen. Allen voran muß die sinnerschließende Naturwissenschaft sich wieder der Eignung der Grundtätigkeiten vieler Naturdinge zu Symbolen bewußt werden und sie klar herausstellen, etwa diejenigen des Wassers, des Öles, des Weizenkornes, des Weines, des Lichtes, der Pflanzen, und besonders unter ihnen der Blumen. Der Anthropologie aber obliegt es, die Symbolfähigkeit der menschlichen Hand, des Auges, des Mundes usw. und der Geschlechtlichkeit zu entwickeln. Es würde dem Theologen seine Aufgabe, die Symbolik der einzelnen Sakramente wissenschaftlich richtig zu erklären, sehr erleichtern, wenn er sich an die sinnerschließende Naturwissenschaft und die Anthropologie halten kann. Deshalb ist es so überaus notwendig, daß gerade sie

„die Geheimnisse der Natur sorgsam belauschen und mit den Dingen der physischen Ordnung anhaltend und viel umgehen." (Leo XIII. Aeterni Patris, 4. 8. 1879.) Die mathematisierenden Zweige der Naturwissenschaft sind für diese Aufgabe der Erschließung der Symbolfähigkeit gänzlich untauglich. Ihnen fehlt das Auge, um Seinsqualitäten wahrzunehmen. Daher ist ihre einseitige Pflege seit drei Jahrhunderten mit schuld an der heutigen Symbolblindheit. Der Theologe muß jedoch wissen, daß die Symbolkraft z. B. des Wassers naturwissenschaftlich richtig auf seiner auflockernden, anfeuchtenden und durchflüssigenden Tätigkeit bei der lebendigmachenden Assimilation des unbelebten Stoffes in dem belebten Organismus beruht. Ebenso muß er wissen, daß die Symbolik des Öles auf seiner Eigenart fußt, innerhalb der Blutbahn die notwendige Durchkräftigung zu bewirken. Er muß ferner die doppelte Symbolfähigkeit von Brot und Wein kennen. Die eine beruht darauf, daß beide, aus warmem Licht und Saft der Erde gewonnen, Lichtspeise und Lichtwerk sind. Die andere fußt auf der Lockerung des Brotes bis an die Grenze der Massenhaftigkeit und Kompaktheit und auf der Blume und Verduftung des Weines. Am wenigsten ist bisher von der Anthropologie die mannigfache Symbolik der Tätigkeiten der Hand und die des Geschlechtsaktes einwandfrei geklärt. Daher ruht ein nicht geringes Dunkel auf der Ehe und auf jenen beiden Sakramenten, die durch Handauflegung vollzogen werden, auf der Firmung und auf der Weihe.

Der natürliche, durch die Darbietung und Erschließung der echten Symbole geweckte Symbolsinn ist die unerläßliche Voraussetzung für die Lebendigkeit des übernatürlichen Symbolsinnes, der einbeschlossen ist im geistgewirkten Verständnis[12]. Natürlicher und übernatürlicher Symbolsinn wirken zusammen, um in den Sakramenten die Gottesherrschaft zu gewähren: Christus, der durch sie einen Heilswillen ausdrückt, und den Menschen, der ihm durch die Entgegennahme der Sakramente antwortet. Christus und Mensch begegnen sich. Als Siegel der Begegnung wird dem Menschen das Christenheil geschenkt. Goethe bemerkt verständnisvoll, daß „der symbolische oder sakramentliche Sinn" *genährt* sein muß, d. h. man „muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußeren Kirche als vollkommen eins anzusehen . . ." (Aus meinem Leben 7, 2.)

Wenn das gelingt, verstehen sich wieder manche Dinge von selbst. Bis dahin ist ein weiter Weg und noch vieles zu tun.

Das Wichtigste von allem wird jedoch sein, daß man nicht den Symbolsinn seines eigenen Gegenstandes beraubt und Symbol und Wirklichkeit trennt. Das Symbol ist *die* Wirklichkeit für den Symbolsinn, eine andere kennt er nicht. Trennt man dagegen Wirklichkeit und Symbol, wird letzteres zur Larve für die Wirklichkeit und der Symbolsinn wird zum Larvensinn. Dann bleibt es nicht

12) Diese Tatsache wird selten beachtet und noch seltener gewürdigt.

aus, daß man von leeren Symbolen spricht und, um sie zu retten, ihnen ein „geringeres Sein" innewohnen läßt, als die Wirklichkeit ist, die man vom Symbol getrennt hat. So entstehen überraschende Theorien über die Gegenwart der Wirklichkeit im Symbol, die ihren Erfindern und Vertretern alle Ehre machen könnten, wenn sie nur richtig wären. Man hat das einigende Band zwischen Symbol und Wirklichkeit gelöst und schiebt zwischen beide „das Sein im Symbol", das nicht die volle Wirklichkeit ist, sondern dessen Schatten und Ableger. Wie wenig das der Ganzheit des Symbols entspricht, liegt auf der Hand. Das eigentliche Wesen des Symbols, jene sinnfällige Handlung, die zugleich Zeichen und Ausdruck einer persönlichen Wertung ist, vertauscht man mit abgeleiteten und uneigentlichen Bedeutungen des Wortes. Der Grund liegt in der Mißachtung der Analogie, nach der Inneres und Äußeres zusammen in ihrer gewissen Wesensähnlichkeit als ein Ganzes anzusehen sind. Beim Symbol liegt der Schwerpunkt auf der Analogie des Äußern zum Innern, nicht auf der Verschiedenheit, die angeblich überbrückt wird durch ein Schattensein des Innern im Äußern, in der Larve.

Die Wiederbelebung des Symbolsinnes bedeutet daher nichts anderes als die Rückkehr zur seinsgerechten Sicht der Dinge und führt notwendig zur Seinsbetrachtung durch die Metaphysik und die Theologie.

Daher ist es keine Behauptung, sondern eine Tatsache, daß die Sakramente als Symbole im urtümlichen Sinne des Wortes nicht nur das Heil gewähren, von dem das Evangelium kündet, sondern auch das Heil erreichen helfen, von dem die Philosophie spricht. Durch sie als Symbole wird uns jene Naivität gegeben, durch die wir imstande sind, die in den Sakramenten wiedergeschenkte „Welt" und Natur wieder als Gabe des Himmels und nicht nur als Ausbeutungsfeld zu werten und zu sehen.

DIE HIMMELFAHRT MARIENS GLEICHSAM DIE VOLLENDUNG IHRER UNBEFLECKTEN EMPFÄNGNIS

Ein theologischer Versuch

Von Mannes Dominikus Koster

Pius XII. selber hat in seinem Rundschreiben „Fulgens corona" das Thema formuliert, indem er sagte: „Sie (die Himmelfahrt Mariens) ist gleichsam Krönung und Vollendung ihres früheren Privileges (der Unbefleckten Empfängnis)."[1] In der Definitionsbulle „Munific. Deus" jedoch hat der Papst den unbestimmteren Ausdruck gebraucht, Maria habe durch ihre Himmelfahrt „gleichsam die höchste Krönung ihrer Privilegien erlangt",[2] ohne weiter darauf einzugehen. Eine Formulierung, die derjenigen in „Fulgens corona" ganz nahe kommt, findet sich bereits in der Bulle an der Stelle, wo die Ansicht der Scholastiker erwähnt wird, daß „sie im Geheimnis der Aufnahme Mariens die Vollendung jener Gnadenfülle sahen, die der seligsten Jungfrau zuteil geworden war . . ."[3] In dieser und der vorher angeführten Stelle dürfte daher der Ansatzpunkt liegen für die Formulierung in „Fulgens corona".

In der theologischen Auseinandersetzung *vor* der Definition der Himmelfahrt Mariens haben einige Theologen bereits auf die innere Verbindung von beiden Privilegien mit Nachdruck aufmerksam gemacht und in ihr einen zwingenden theologischen Beweis für die Himmelfahrt erblickt. Soweit bekannt ist, hat jedoch keiner von ihnen umgekehrt die Himmelfahrt als die „Krönung und Vollendung" der Unbefleckten Empfängnis ausgesprochen. Bis jetzt ist auch noch nicht bekannt geworden, daß jemand *nach* Erscheinen des Rundschreibens „Fulgens corona" den Gegenstand, der uns hier beschäftigt, eingehend behandelt hat.

Es ist daher im Interesse der Mariologie sicher angebracht, das Thema, dessen Formulierung wir Pius XII. verdanken, näher ins Auge zu fassen. Es soll diese Frage vom thomistischen Standpunkt aus beantwortet werden. Dabei ist es unvermeidlich, daß eine Reihe von Dingen zur Sprache kommt, die nicht von allen Theologen angenommen werden. Daher möge man das Ganze als einen theologischen Versuch würdigen, der nicht vorgibt, schon eine endgültige Lösung des schwierigen und inhaltsreichen Problems zu bieten.

Das Problem

Daß die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre Aufnahme in den Himmel notwendig in einem tief inneren Zusammenhang stehen, dürfte außer jedem Zweifel sein. Pius XII. sagt daher mit Recht zunächst in der Definitionsbulle

1) AAS, 45 (1953), S. 583.
2) A. a. O. 42 (1950), S. 768.
3) A. a. O. S. 763.

„Munific. Deus": „Die beiden Privilegien sind nämlich ganz eng miteinander verknüpft." Dann führt er diese Aussage weiter aus, indem er von der Unbefleckten Empfängnis ausgehend hinweist auf die Himmelfahrt: „Christus hat durch seinen eigenen Tod die Sünde und den Tod bezwungen; und wer durch die Taufe zum übernatürlichen Leben wiedergeboren ist, hat ebenfalls durch Christus Sünde und Tod besiegt; doch die volle Auswirkung dieses Sieges will Gott nach einem allgemein geltenden Gesetz den Gerechten erst dann zuteil werden lassen, wenn das Ende der Zeiten gekommen ist. Darum fallen die Leiber der Gerechten nach ihrem Tode der Verwesung anheim, und erst am Jüngsten Tage wird der Leib eines jeden mit seiner verklärten Seele vereinigt werden. Von diesem allgemein geltenden Gesetz wollte Gott die allerseligste Jungfrau ausgenommen wissen. Hat sie doch durch das ihr allein eigentümliche Privileg ihrer Unbefleckten Empfängnis die Sünde besiegt, war daher auch dem Gesetz, in der Verwesung des Grabes bleiben zu müssen, nicht unterworfen und brauchte nicht auf die Erlösung ihres Leibes bis zum Ende der Zeiten zu warten."[4] Im Rundschreiben „Fulgens corona" behandelt er abermals die enge Verknüpfung beider Privilegien der Gottesmutter. Nachdem er kurz von beider Definition gesprochen hat, führt er, diesmal jedoch von der Himmelfahrt ausgehend und auf die Unbefleckte Empfängnis hinweisend, in bemerkenswerter Weise aus: „Da nämlich diese beiden Dogmen mit innerster Notwendigkeit zusammenhängen, so bewirkte die feierliche Verkündigung und Hervorhebung der Aufnahme Mariens in den Himmel – die gleichsam die Krone und Vollendung jenes ersten Privilegs Mariens ist – ganz von selbst, daß die wunderbare Weisheit und Harmonie jenes göttlichen Ratschlusses, durch den Gott die allerseligste Jungfrau Maria vor allem Makel der Erbsünde bewahren wollte, in vollerem und hellerem Licht aufleuchtete.

Auf Grund dieser beiden herrlichen Privilegien, die der Jungfrau und Gottesmutter gewährt wurden, erstrahlt der Anfang wie das Ende ihrer irdischen Pilgerschaft in leuchtendstem Licht; der völligen, von jedem Sündenmakel bewahrten Unschuld ihrer Seele entspricht in wunderbarer Weise die höchste Verherrlichung ihres jungfräulichen Lebens; und wie sie mit ihrem eingeborenen Sohn im Kampf gegen die verderbenbringende Höllenschlange verbunden war, so nimmt sie jetzt an seinem glorreichen Triumph über die Sünde und ihre traurigen Folgen teil."[5] Die theologische Frage ist daher von selbst gegeben: Was ist der sachliche Grund der inneren Verbindung dieser beiden Privilegien der Gottesmutter?

Pius XII. hat ihn nur einschlußweise in dem zuletzt angeführten Abschnitt aus „Fulgens corona" ausgesprochen. Viel deutlicher ist sein Hinweis in der Bulle „Munific. Deus" auf folgende bemerkenswerte Tatsache: „Ebenso schenkten sie

4) A. a. O. S. 754.
5) A. a. O. 45 (1953), S. 583.

[die Lehrer der Scholastik] unter den Texten des N. T. besondere Aufmerksamkeit den Worten: ‚Gegrüßet seist du, voll der Gnade; der Herr ist mit dir; gebenedeit bist du unter den Frauen', weil sie im Geheimnis der Aufnahme Mariens die *Vollendung jener Gnadenfülle* sahen, die der seligsten Jungfrau zuteil geworden war, und einen besonderen Segen im Unterschied zum Fluch über Eva."[6] Ganz zweifellos soll damit gesagt sein: Die Himmelfahrt Mariens stellt die Vollendung der Begnadigung bei der Unbefleckten Empfängnis dar, denn darauf beziehen sich die angeführten Schrifttexte der Bulle „Ineffabilis Deus". Diese Ansicht der Scholastiker ist nunmehr durch das kirchliche Lehramt angenommen, sowohl in der Bulle „Munific. Deus" wie auch im Rundschreiben „Fulgens corona". Die zitierten Texte beweisen es eindeutigst.

Damit sind zwei bedeutungsvolle Gegebenheiten theologisch sicher: 1. es besteht eine innere Verbindung von Unbefleckter Empfängnis und Himmelfahrt Mariens; 2. diese Verbindung gründet unmittelbar auf der eigentümlichen Gnade, die Maria in ihrer Empfängnis erhalten hat. Das hier gestellte Problem ist somit nur durch die theologische Entfaltung der Gnade Mariens bei ihrer Unbefleckten Empfängnis zu lösen, und zwar einmal so, daß gezeigt wird, wie diese Gnade in ihrer Virtualität die Aufnahme in den Himmel miteinschließt, und auch umgekehrt, daß die Himmelfahrt nicht voll verstanden wird ohne Berücksichtigung der Gnade Mariens in ihrem zeitlichen Ursprung. Kann die hier gestellte Aufgabe theologisch gelöst werden – den besten Beitrag dazu scheinen uns die Gnadenlehre von Thomas und einige Prinzipien seiner Mariologie zu liefern –, dürfte zugleich ein Schritt zum vertieften Verständnis der Unbefleckten Empfängnis wie der Himmelfahrt Mariens getan sein, ganz im Sinne des Rundschreibens „Fulgens corona".

Die Gnade der Unbefleckten Empfängnis und ihre Virtualität

Die Gnade der Unbefleckten Empfängnis

Die Ansichten der Theologen über den Charakter dieser Gnade Mariens sind nicht einheitlich. Allgemein ist man sich einig über folgendes: Maria hat vom ersten Augenblick ihres persönlichen Daseins an die ganze heiligende Gnade samt den ihr eigentümlichen Wirkungen, der Verähnlichung der Seele mit Gott, der Verleihung der adoptiven Kindschaft, dem Rechte auf die ewige Seligkeit, der Möglichkeit des gnadenhaften Verdienstes, der Einwohnung der hl. Dreieinigkeit. Ferner besteht Einigkeit darüber, daß diese erhabene Gnade Mariens aus der Erlösung stammt und daher Maria in die Reihe der Erlösten einrückt, wenngleich sie durch das Privileg der Unbefleckten Empfängnis auf eine „viel

6) A. a. O. 42 (1950), S. 763.

erhabenere Weise" erlöst ist, als die übrigen Menschen es je werden können. Ebenso gilt heute auch als allgemeine Ansicht, daß die Gnade Mariens in ihrem Lebensbeginn bereits größer war als diejenige aller Heiligen und Engel insgesamt. Schließlich hält man allgemein daran fest, daß die Gnade Mariens sich bis an ihr Lebensende ständig vermehrt hat, ganz im Unterschied zu der Gnade, die Christus eigen war. Bei ihm konnte die Gnade nicht vermehrt werden, da er vom ersten Augenblick im Mutterschoße an die Schau Gottes besaß, ein Umstand, der keinen Zuwachs an Gnade zuläßt.

Die erste Ansicht über die Ursprungsgnade Mariens hält daran fest, daß sie gleich war der Ursprungsgnade Adams, obgleich sie aus den Verdiensten Christi stammt, eine fraglos überraschende Auffassung von der Ursprungsgnade Mariens.[7]

Die Vertreter der zweiten Ansicht lehren darüber hinaus, daß die Ursprungsgnade Mariens auch der Ordnung der hypostatischen Union angehört, zwar nicht direkt, sondern reduktiv, aber nur zum Teil gleich war der Gnade Adams[8].
Die dritte Ansicht stimmt in vielem mit der ersten und zweiten überein, weicht jedoch im Kardinalpunkt von ihnen ab und sieht daher einige Dinge differenzierter. Dieser Ansicht ist der Verfasser selber. Nach ihr ist die Gnade Mariens bei ihrer Unbefleckten Empfängnis zwar Ursprungsgnade, aber nicht gleich der Ursprungsgnade Adams und Evas, sondern ihr nur ähnlich. Das ist ein großer Unterschied, der nicht übersehen werden darf[9].

Mit Thomas hält diese Ansicht vor allem daran fest, daß Maria „eine solche Gnadenfülle empfing, gemäß der sie Gottes voll war, so daß daher sich in ihr nichts fand, was nicht auf Gott bezogen war"[10]. Das war seit ihrer Empfängnis so, denn „sie war frei von der Erbschuld und jeder persönlichen Schuld, . . . behielt aber die absolute Möglichkeit zur persönlichen Sünde"[11]. „Sie wäre nicht geeignet gewesen, Mutter Gottes zu werden, wenn sie irgendwann gesündigt hätte."[12] Weil nun der Sohn Gottes aus ihr seine Menschennatur nehmen sollte, erhielt sie diese Gnadenfülle. Deswegen mußte Maria in ihrer Empfängnis eine solche Gnade erhalten, die ihre ganze Natur heiligte, ihren Personkern wie ihren Leib. Soweit ist der ersten Ansicht unbedingt zuzustimmen. Daß Maria in ihrem Ursprung eine Gnade empfing, die ganz nach der Art der Ursprungsgnade bei Adam und Eva Person und Natur heiligte, zwingt jedoch nicht dazu, annehmen zu müssen, ihre Gnade wäre derjenigen der Stammeltern gleich gewesen.

7) *M Jugie,* La mort l'assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale (studi e Testi 114). Vatikanstadt 1944, S. 539 ff. – Wir bringen nur einen Autor der jeweiligen Ansicht.
8) *J. Keupens,* Mariologiae Compendium 2. Meenen 1947, S. 54 f.
9) *M.-J. Nicolas,* Théologie mariale. Rev. thom. 59 (1951), S. 199 ff.
10) III d. 13, 1, 2 q. 1 1.
11) I d. 44, 1, 3. – Mit diesem Text soll nicht gesagt sein, Thomas habe jemals die Unbefleckte Empfängnis in prima instanti vertreten.
12) STh III, 27, 4.

Dafür gibt es sehr einleuchtende Gründe. Mariens Ursprungsgnade stammt aus dem Verdienste Christi – das geben die beiden Ansichten auch zu – und hat daher die Merkmale der von Christus verliehenen Gnade: sie gliederte Maria Christus an, wodurch sie notwendig Glied Christi wurde, und ordnete sie hin auf den ihr eigentümlichen siegreichen Durchgang durch Leid und Tod. Diese beiden Wirkungen der Gnade Christi gelten auf ihre Weise für jeden, der sie empfängt. Sie sind in eindeutigster Weise von Thomas allzeit von der Gnade Christi behauptet worden.

Von der Ursprungsgnade Adams kann und darf das nicht gesagt werden. Weder kam sie aus den Verdiensten Christi, noch gliederte sie ihm an, noch ordnete sie auf den Durchgang durch Leid und Tod hin. Die Ursprungsgnade Mariens kann daher nicht gleich sein der Ursprungsgnade Adams, sondern muß notwendig von ihr verschieden sein, wenngleich sie ihr ähnlich ist. Diese Ähnlichkeit wird bei der Behandlung der Virtualität der Gnade Mariens zur Sprache kommen müssen.

Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß mit der zweiten Ansicht, Mariens Gnade gehöre reduktiv der Ordnung der hypostatischen Union an, noch nicht alles gesagt ist, was die dritte Ansicht vertreten muß. Sie kann nicht anders als darüber hinaus die Zugehörigkeit der Gnade Mariens zu der Ordnung der Gnade zu behaupten, die Christi Menschheit geziert hat. Maria steht Christo von allen Menschen am nächsten. Darum muß ihre Gnade nicht bloß reduktiv, sondern als Gnade diejenige aller anderen Menschen, auch die Adams, überragen. Thomas selber hat diesen Gedanken ausgesprochen: „Die selige Jungfrau stand Christi Menschheit am nächsten, da er aus ihr seine Menschennatur nahm. Deswegen mußte sie eine größere Gnadenfülle als alle anderen Menschen von Christus empfangen“[13].

Da dieser Grund der entscheidende ist, soll er näher ausgeführt werden. Christus hat seine Gnade in höchst souveräner Weise ganz unabhängig von derjenigen Adams erhalten, auf Grund seiner hypostatischen Union. Maria erhielt ihre Gnade im Hinblick auf Christi Verdienste und in Gleichförmigkeit mit seiner Gnade, nicht aber mit der Gnade Adams. Daher muß ihre Gnade, allein insofern sie Gnade ist, eine größere Fülle besitzen, als diejenige der Stammeltern war, und sie muß an dem souveränen Charakter der Gnade Jesu Christi Anteil haben, gemäß der Aufgabe, zu der sie berufen war.

Sprechen wir daher von der Unbefleckten Empfängnis, so kann das in doppelter Weise geschehen: negativ und positiv. Negativ besagt hier, daß Maria vor dem durch Adams Sünde verschuldeten Mangel der Gnade durch besonderen Eingriff Gottes bewahrt blieb, als sie zu existieren begann. Positiv besagt das nun nicht, Maria habe damals die Gnade Adams erhalten, so wie alle Menschen sie erhalten

13) STh III, 27, 5.

hätten, falls Adam nicht gesündigt hätte, wie die erste Ansicht meint. Noch heißt das, Maria habe etwa den Hauptteil dieser Gnade Adams empfangen, nicht ihre Auswirkung, wie die zweite Ansicht lehrt. Vielmehr muß man sagen: Maria empfing bei ihrem Ursprung eine Gnade höherer Ordnung, als diejenige Adams war, die jedoch eine Art anderer Virtualität in sich schloß, als diejenige der Gnade Adams war. Damit werden wir wie von selbst auf die Frage nach der Virtualität der Gnade Mariens geführt.

Die Virtualität der Ursprungsgnade Mariens

Um zu verstehen, was hier mit der Virtualität der Ursprungsgnade Mariens ganz konkret gemeint ist, muß kurz auf die allgemeine theologische Lehre von der Ursprungsgnade Adams und deren Virtualität eingegangen werden. Diese Gnade Adams stammte nicht aus den Verdiensten Christi, sondern war eine sogenannte Schöpfungsgnade. Sie war Adam verliehen zugunsten der gesamten Menschennatur, deren geschichtlicher und genetischer Ausgangspunkt für alle einzelnen Menschen er selber sein sollte. Aus diesem Grunde erstreckte diese Gnade ihre Auswirkung nicht bloß auf die Person Adams, sondern auch auf seine ganze Natur, einschließlich des Leibes. Und das sollte sie genau so bei seinen Abkömmlingen tun. Adams Gnade ordnete den ganzen Menschen auf Gott: seinen Geist mit dessen Kräften, Verstand und Wille, seine niedern Kräfte, vor allem die Phantasie und das sinnliche Strebevermögen, insofern sie den Kräften des Geistes gehorchten, und auch den Leib, der dadurch leidensunfähig und unsterblich ward. Um nun davon sprechen zu können, die rechte Unterordnung der niedern Kräfte unter die des Geistes wie auch die rechte Unterordnung des Leibes unter den Geist und seine Kräfte gehörten in Wahrheit zur Auswirkung der Gnadenfülle Adams, muß man notwendig annehmen, daß eben seine Gnadenfülle die beiden erwähnten Ordnungen in den niedern Kräften und im Leibe irgendwie verursachte. Wenigstens ist das die Ansicht von Thomas. Ohne auf die Frage näher einzugehen, welcher Art jene Verursachung im einzelnen war, so dürfte die Erklärung nicht leicht zu bestreiten sein, die annimmt, die heiligmachende Gnade Adams besaß eine solche Größe und Fülle, daß darum die so begnadete Seele die beiden Ordnungen herbeiführte. Sie tat das zwar nicht unmittelbar selber, sondern durch entsprechende außernatürliche Gaben, die wegen der besonderen Fülle der Gnade Adams ihr eigentümlich waren. Diese Gaben heißen in der theologischen Sprache *dona integritatis* oder Ursprungsgnade.

Gemäß den drei Ansichten über die Ursprungsgnade Mariens gibt es auch über deren Auswirkung oder Virtualität drei entsprechende Ansichten: die maximale; sie fällt mit der früher angeführten ersten Ansicht zusammen. Sie vertritt für die Ursprungsgnade Mariens, die sie mit derjenigen Adams gleichsetzt, nicht nur die Virtualität, Maria die absolute Freiheit vor der bösen Begierlichkeit, sondern auch die Gabe der Unsterblichkeit in diesem Leben zu verleihen mit dem Recht auf die glorreiche Unsterblichkeit am Ende ihres diesseitigen Lebens. Als Folge

davon ergibt sich von selber, daß Maria nicht zu sterben noch ihr Leib zu verwesen brauchte. Wenn sie jedoch leiden und sterben mußte in Anpassung an ihren göttlichen Sohn, dann trug nicht ihre Ursprungsgnade und deren Virtualität daran die Schuld, sondern das geschah nach einer freien Verfügung Gottes, die nicht im geringsten das Recht Mariens auf ihre Unsterblichkeit sofort am Ende ihres irdischen Lebens aufhob. Diese Ansicht ist bestechend und gewinnt ständig mehr Anhänger.

Die zweite Ansicht erscheint gegenüber dieser ersten als minimal. Sie nimmt die eigentümliche Fülle der Ursprungsgnade Mariens an. Wie die erste Ansicht setzt sie diese Fülle gleich derjenigen Adams. Doch bestreitet sie die Virtualität dieser Gnade, so daß Maria nicht auf Grund ihrer Ursprungsgnade, sondern aus einem andern Privileg als dem der Unbefleckten Empfängnis die Freiheit von der Begierlichkeit zukam und wieder aus einem andern die Aufnahme Mariens. Von einer Gabe der Unsterblichkeit will sie nichts wissen.

Die dritte Ansicht hält zwischen beiden die Mitte. Da sie die Ursprungsgnade Mariens bei deren Unbefleckter Empfängnis von einer viel größeren Fülle sein läßt, als die Gnade Adams sie besaß, ergibt sich für sie von selber, daß Mariens Gnade notwendig von einer größeren Virtualität war als Adams Gnade. Daraus ergibt sich jedoch nicht, wie man voreilig schließen könnte, die Zustimmung zu der ersten Ansicht über die Virtualität der Gnade Mariens. Vielmehr muß die dritte Ansicht daraus und in allem auch dem Rechnung tragen, daß sie die Gnade Mariens der Ordnung der Gnade Jesu Christi angehören läßt. Demgemäß vertritt sie unbedingt die sofortige Freiheit Mariens von der Begierlichkeit. Sie geht damit weiter über die Ansicht von Thomas hinaus, der diesen Schritt nicht zu tun wagte, damit Christus der Primat verbliebe, der einzige zu sein, der von seiner Empfängnis an ohne jeden Hauch der Begierlichkeit war[14]. Die Lehre von Thomas über die eigentümliche Gnadenfülle Mariens zwingt jedoch dazu, um dieser Gnadenfülle ganz gerecht zu werden, die Freiheit Mariens von der Begierlichkeit gleich in den ersten Augenblick des Daseins Mariens zu verlegen. Die gegenteilige Ansicht führte zu der Anomalie, daß die größere Gnade Mariens als die Adams trotzdem von einer geringeren Virtualität als diese hinsichtlich der Unterordnung der sinnlichen Kräfte gewesen wäre.

Weil nun die Ursprungsgnade Mariens den Charakter der Gnade Christi hat, wirkte sich ihre Virtualität notwendig auch dahin aus, daß sie Maria zum Siege über Leiden und Tod verhalf. Das ist nämlich der Gnade Christi eigen, im Unterschied zur Gnade Adams. Für Maria war diese Virtualität ihrer Gnade bemessen an dem, was der Gnade Christi zukommt. Darum sagt Pius XII. in der Bulle „Munific. Deus" sehr treffend: „Christus hat durch seinen eigenen Tod die Sünde und den Tod bezwungen; und wer durch die Taufe zum übernatürlichen Leben

14) III d. 3, 1, 2 q. 1 1; STh III, 27, 3; Comp. Theol. c. 224.

wiedergeboren ist, hat ebenfalls durch Christus Sünde und Tod besiegt; doch die volle Auswirkung dieses Sieges will Gott nach einem allgemein geltenden Gesetz den Gerechten erst dann zuteil werden lassen, wenn das Ende der Zeiten gekommen ist. Darum fallen die Leiber der Gerechten nach ihrem Tode der Verwesung anheim, und erst am Jüngsten Tage wird der Leib eines jeden mit seiner verklärten Seele vereinigt werden.

Von diesem allgemein geltenden Gesetz wollte Gott die allerseligste Jungfrau Maria ausgenommen wissen. Hat sie doch durch das ihr allein eigentümliche Privileg ihrer Unbefleckten Empfängnis die Sünde besiegt, war daher auch dem Gesetz, in der Verwesung des Grabes bleiben zu müssen, nicht unterworfen und brauchte nicht auf die Erlösung ihres Leibes bis zum Ende der Zeiten zu warten."[15] In diesem Text ist keine Rede davon, daß die Gnade der Unbefleckten Empfängnis Maria die Unsterblichkeit verliehen habe, sondern bloß das Recht darauf, daß ihr Leib nach ihrem Tode nicht auf seine Erlösung zu warten brauchte, weil er von dem allgemeinen Gesetz der Verwesung ausgenommen war. Das ist doch wohl kein geringer Unterschied.

Die dritte Ansicht kann daher nur eine Gnade bei Maria behaupten, die in ihrer Art als Gnade und in ihrer Virtualität ähnlich ist der Gnade Adams: zunächst insofern beide Ursprungsgnaden sind; ferner insofern sie beide die Freiheit von der Begierlichkeit im Gefolge hatten. Sie unterscheiden sich jedoch darin, daß beide je einer verschiedenen Ordnung der Gnade angehörten und deswegen Adams Gnade ihre Virtualität unmittelbar auch auf die Gnade der Unsterblichkeit erstreckte, nicht aber die Gnade Mariens. Ihre Gnade war hingeordnet darauf, daß sie zwar leiden und sterben sollte, aber ihr Leib nicht der Verwesung anheimfallen durfte, sondern ein Recht auf seine sofortige Verklärung hatte.

Die Gnade der Unbefleckten Empfängnis ist der eigentliche Grund der Himmelfahrt Mariens

Für unseren Gegenstand trägt die früher erwähnte zweite Ansicht nichts bei, wohl aber die erste und dritte. Da sie jedoch voneinander nicht unwesentlich verschieden sind, fällt ihre Behauptung von der Gnade der Unbefleckten Empfängnis als dem eigentlichen Grunde der Himmelfahrt Mariens jeweils anders aus.
Die erste von ihnen nimmt zwei Möglichkeiten an. Nach der einen habe Maria nicht zu sterben brauchen, sondern wäre infolge der Gabe der Unsterblichkeit in dem von Gott bestimmten Augenblick ihrem Leibe nach verwandelt worden. Damit war ihr Lebenslauf in dieser Zeitlichkeit zu Ende, und es begann für sie das Leben der ewigen Herrlichkeit, nach der Weise, wie der Apostel es von den letzten Menschen behauptet. Nach der erfolgten Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel stützt sie sich vor allem auf die Tatsache, daß der Text der

15) AAS, 42 (1950), S. 754.

Definition tatsächlich keine Erwähnung des Todes der Gottesmutter enthält. Für diese Ansicht liegt der Schwerpunkt auf der ihr eigentümlichen Erklärung der Gnade der Unbefleckten Empfängnis als identisch mit der Gnade Adams und deren Auswirkung und Virtualität, vor allem der Gabe der Unsterblichkeit im irdischen Leben mit dem Rechte auf die glorreiche Unsterblichkeit im Jenseits, sobald Gott das Leben hier auf Erden beendigt sein ließ. Es ist keine Frage, daß bei dieser Aufnahme der innere Zusammenhang der Unbefleckten Empfängnis mit der Aufnahme Mariens in den Himmel ohne weiteres gegeben ist. Es kann ebensowenig bestritten werden, daß bei dieser Sicht der Dinge die Unbefleckte Empfängnis und die Aufnahme Mariens, d. h. der Augenblick ihrer glorreichen Unsterblichkeit, sich verhalten wie Beginn und Vollendung oder Abschluß und Krönung. Die Aufnahme in den Himmel scheint geradezu als letzte Auswirkung der Begnadigung der Gottesmutter bei ihrer Unbefleckten Empfängnis. Das tritt noch deutlicher hervor, wenn man in Erwägung zieht, daß nach dieser Hypothese Mariens Ursprungsgnade als unmittelbare Auswirkung die Unsterblichkeit für dieses Leben besaß, die das Recht auf Unsterblichkeit der Glorie einschloß.

Die zweite Möglichkeit, die von dieser Ansicht auch berücksichtigt wird, rechnet mit dem wirklichen Tode Mariens und erklärt aus diesem Grunde die Sache ungefähr wie folgt: Mariens Ursprungsgnade schloß unter allen Umständen das Recht auf die sofortige Auferstehung nach ihrem Tode und damit auf die glorreiche Unsterblichkeit ein. Der Tod mag gefordert gewesen sein wegen ihrer noch näher zu bestimmenden Mitwirkung im Erlösungswerke, er hatte aber keinen Einfluß auf ihr Recht der Verklärung sofort nach dem Tode. Das verblieb ihr auf Grund ihrer Ursprungsgnade und deren Virtualität.

An dieser ganzen Lehre muß die dritte hier noch zum Abschluß zu bringende Ansicht einiges beanstanden, außer dem, was früher schon zur Sprache kommen mußte. Vor allem lehnt sie ein unmittelbares Recht Mariens auf die Unsterblichkeit in diesem Leben ab, weil Mariens Ursprungsgnade der Ordnung der Gnade Christi angehört, nicht aber der Ordnung der Ursprungsgnade Adams. Christi Gnade hatte die Virtualität, Leiden und Tod durch den siegreichen Hindurchgang durch beide zu besiegen und zu überwinden. So auch Mariens Gnade. Denn durch sie war Maria die socia Christi, die sein Los teilen mußte, wie Pius XII. in „Munific. Deus" sagt: „Sie (die hl. Schriften) stellen uns die hehre Gottesmutter vor Augen, aufs engste verbunden mit ihrem göttlichen Sohne und immer sein Los teilend."[16] Auf Grund ihrer Gnade sollte daher Maria sterben, wenngleich durch die gleiche Gnade für sie keine Verpflichtung, sterben zu müssen, bestehen konnte. Ihre Gnade verlieh ihr darum überhaupt kein Recht auf die Unsterblichkeit in diesem Leben, sondern allein das Recht auf ihre baldige Auferstehung, da sie dem Gesetz aller andern, bis zum Jüngsten Tage in der Verwesung des Grabes bleiben zu müssen, nicht unterlag. So gesehen ist die Ursprungsgnade Mariens der eigentliche Grund ihrer Aufnahme in den Himmel. Diese letztere

16) A. a. O. S. 767–768.

stellt daher ganz zweifellos „gleichsam die Krönung und Vollendung" ihrer Ursprungsgnade dar, die das positive Privileg ihrer Unbefleckten Empfängnis ausmacht.

Von einer weiteren Behandlung des Todes der Gottesmutter kann hier Abstand genommen werden, obgleich gerade durch die Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel die theologische Diskussion darüber überaus lebhaft geworden ist. Der Text der Definition enthält sich bewußt jeder Äußerung über Mariens Tod. Doch das heißt nicht, es sei den Theologen verwehrt, darüber zu diskutieren, vor allem deswegen nicht, weil es zur rechten Begründung der Aufnahme Mariens aus ihrer Unbefleckten Empfängnis unvermeidlich ist, Mariens Tod zu berücksichtigen. Denn ist sie unverwest bewahrt und auferweckt worden zum ewigen Leben in Teilnahme an der Auferstehung Christi, muß sie auch gestorben sein, weil es eine Bewahrung vor der Verwesung und eine Auferweckung zur Seligkeit ohne vorhergegangenen Tod nicht gibt. Es wird sich zeigen, wie das theologische Verständnis der Himmelfahrt dem recht gibt.

Das theologische Verständnis der Himmelfahrt Mariens verlangt die richtige Beachtung ihrer Unbefleckten Empfängnis

Diese Aussage dürfte einfach die Hauptfolgerung darstellen aus dem gesamten bisherigen Ergebnis, einerlei ob man der ersten oder der dritten behandelten Ansicht zustimmt. Zur Würdigung dieser Folgerung ist jedoch vor allem zu beachten der wahre theologische Sinn der Definition der Aufnahme Mariens in den Himmel, und von ihm aus ist der Sinn der Definition der Unbefleckten Empfängnis zu beleuchten.

Das theologische Verständnis der Himmelfahrt

Es wäre grundverkehrt, von vornherein anzunehmen, darüber könnte unter den Theologen nur eine Ansicht herrschen. Die bisher vorliegenden Kommentare zur Definition führen durchweg drei Ansichten an. Die erste meint, da in ihr keine Erwägung des Todes, der Unverweslichkeit und Auferweckung des Leibes der Gottesmutter geschieht, wären sie direkt ausgeschlossen, gehörten mithin nicht zum Vollsinn der Aufnahme Mariens in den Himmel. Das dürfte ohne jeden Zweifel übertrieben, wenn nicht sogar unrichtig sein. Die zweite Ansicht dagegen hält dafür, die erwähnten drei Voraussetzungen der glorreichen Verherrlichung der gesamten Person Mariens seien in der Definition miteingeschlossen, weil sie zum Vollsinn der „Aufnahme in den Himmel" gehörten. Diese beiden extremen Ansichten tragen vorgefaßte Meinungen in den Sinn der Definition hinein: die erste die These von der Unsterblichkeit Mariens, die zweite ihre Auffassung von der „Aufnahme in den Himmel". Nicht als ob diese letztere in sich nicht richtig wäre, sondern es geht nicht an, die Definition der Himmelfahrt Mariens so zu deuten, daß ihr Sachsinn ohne Grund erweitert wird. Daher bleibt

die Möglichkeit einer mittleren Ansicht, die jene Definition in einem von beiden Ansichten verschiedenen Sinn versteht. Sie selber lautet, wie allgemein bekannt ist: „Maria, die unbefleckt empfangene Gottesmutter und immerwährende Jungfrau, ist nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen worden“[17].

Der erste Teil derselben bestimmt die Person, über welche die definierte Glaubensaussage gemacht wird. Diese Person ist Maria von Nazareth, insofern bereits vorher drei Dogmen über sie ausgesprochen wurden: das ihrer Unbefleckten Empfängnis, das ihrer Mutterschaft gegenüber dem menschgewordenen Sohne Gottes und ihre damit unzertrennlich verbundene immerwährende Jungfrauschaft. Mit diesen drei übernatürlichen Sachverhalten hängt die Himmelfahrt Mariens zusammen. Mehr will die Definition nicht sagen und überläßt den Theologen die nähere Bestimmung der Frage: Inwiefern steht jedes der erwähnten drei Dogmen mit der Himmelfahrt in Verbindung? Daher darf man nicht behaupten, die Definition der Aufnahme Mariens habe sagen wollen, Maria sei aufgenommen in die Herrlichkeit des Himmels, *weil* sie unbefleckt empfangen, weil sie die Mutter Jesu Christi und zugleich immer Jungfrau ist.
Hier erhebt sich aber nunmehr die Frage: Muß man nicht heute, nachdem das ordentliche Lehramt der Kirche durch den Papst selber ausgesprochen hat, „die Aufnahme Mariens ist gleichsam die Krönung und Vollendung ihres früheren Privilegs der Unbefleckten Empfängnis“,[18] geradezu behaupten, die Aufnahme Mariens ist am allermeisten mit ihrer Unbefleckten Empfängnis verbunden? Denn obwohl die Mutterschaft Mariens den Vorrang unter ihren sämtlichen Privilegien besitzt, so haben der Beginn ihrer Erlösung, die Unbefleckte Empfängnis und deren Abschluß, die Aufnahme in den Himmel, untereinander nähere und unmittelbarere Verbindung als die Gottesmutterschaft. Daher muß man doch wohl in dem angeführten Worte des Papstes mitsehen, daß die Unbefleckte Empfängnis und die Himmelfahrt Mariens für sich genommen ganz unmittelbar miteinander in Beziehung stehen. Deswegen muß sie der eigentliche Grund der Aufnahme sein, ohne daß mit dieser Aussage im geringsten die besondere Verbindung mit der Mutterschaft Christi und der immerwährenden Jungfräulichkeit abgeschwächt wird.

Der zweite Teil der Definition bestimmt, daß Maria, ausgestattet mit den drei erwähnten Privilegien, „mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde“. Das ist der formelle Teil der ganzen Definition überhaupt. Dazu tritt die notwendige Ergänzung: „nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes“. Dieser Ausdruck ist offensichtlich gewählt, um kein Präjudiz zu schaffen hinsichtlich der theologischen Ansichten über die Aufnahme Mariens: ob sie nämlich weder gestorben ist noch auferweckt wurde, sondern auf Grund der supponierten Unsterblichkeit in einem von Gott bestimmten Zeitmoment ver-

17) A. a. O. S. 770.
18) A. a. O. 45 (1953), S. 583.

setzt wurde in die himmlische Herrlichkeit, noch darüber, ob sie wirklich gestorben ist, wenngleich nicht zur Strafe, sondern in voller Angleichung an ihren Sohn, und dann auferweckt wurde zum Leben in der himmlischen Herrlichkeit, ohne daß die geringste Verwesung an ihrem Leibe eingetreten war. Man sieht auf den ersten Blick, daß die beiden erwähnten, einander entgegenstehenden Ansichten in keiner Weise von der Definition berührt sind.

Der formelle Teil der Definition: „mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen" bringt nichts über das hinaus, was anderswo über die Herrlichkeit des ewigen Lebens definiert wurde.

Hierauf beschränkt man sich im allgemeinen. Theologisch ist jedoch noch mehr zu beachten. Innerhalb der Bulle „Munific. Deus" finden sich einige sehr beachtliche Ergänzungen zu dem, was mit jenem präzisen Ausdruck gesagt ist, ohne daß diese selbst definiert sind. So heißt es bei der Berücksichtigung des einhelligen Glaubenssinnes der Hirten und Gläubigen, er habe wahrgenommen, daß „Gottes Vorsehung der hehren Gehilfin unseres Erlösers Gnadenvorzüge von einer solchen Höhe hat zuteil werden lassen, wie sie kein anderes Geschöpf mit Ausnahme der Menschennatur Jesu Christi je erlangt hat"[19]. An anderer Stelle heißt es: Die hl. Väter und großen Lehrer „zeigten, daß der Gegenstand der Festfeier (Mariä Himmelfahrt) nicht bloß die Freiheit des toten Leibes der Gottesmutter von der Verwesung ist, sondern auch der Sieg, den sie über den Tod errungen hat, und ihre Verherrlichung im Himmel nach dem Vorbild ihres Sohnes Jesus Christus"[20]. Schließlich faßt der Papst selber das Gesagte zusammen: „Sie erhielt schließlich gleichsam als höchste Krönung ihrer Privilegien, daß sie von der Verwesung im Grabe verschont blieb und wie ihr Sohn nach dem Siege über den Tod mit Leib und Seele in die Herrlichkeit des Himmels erhoben wurde, um dort zur Rechten ihres Sohnes, des unsterblichen Königs der Ewigkeit, zu erstrahlen als Königin."[21]

Soviel dürfte auf jeden Fall aus diesen wenigen Hinweisen hervorgehen, daß, wenn Maria in Gleichförmigkeit mit ihrem Sohne vor der Verwesung bewahrt blieb und in die himmlische Herrlichkeit einging, ohne auf die allgemeine Auferstehung warten zu müssen, sie dann doch wohl auch gemäß derselben Gleichförmigkeit wie ihr Sohn sterben mußte, wenn auch kein ausdrückliches Wort darüber vom Papste selber in der ganzen Bulle enthalten ist. So geschürzt und knapp der Hauptteil der Definition absichtlich formuliert wurde, so wenig darf die theologische Annahme von der Hand zu weisen sein, daß der Vollsinn der Himmelfahrt Mariens miteinschließt ihren Tod, die Bewahrung vor der Verwesung, ihre Auferweckung, ohne im geringsten abschwächen zu wollen, ihr eigentlicher und formeller Charakter bestehe darin, daß Maria mit Leib und

19) A. a. O. 42 (1950), S. 758.
20) A. a. O. S. 760.
21) A. a. O. S. 768–769.

Seele in die ewige Herrlichkeit eingegangen ist. Dagegen ist von einer Andeutung eines Privilegs der Unsterblichkeit Mariens überhaupt nicht die geringste Spur in der ganzen Bulle zu finden.

Für dieses erweiterte theologische Verständnis der Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit spricht daher einfach folgender einleuchtender Grund. Maria konnte vor der Verwesung nur verschont bleiben, wenn sie wirklich gestorben ist. Niemand spricht nämlich von Verwesung, es sei denn, es handle sich um sie als Folge des Todes. Die Bewahrung vor dieser Folge verlangt jedoch nicht eine Bewahrung vor dem Tode selber durch das Privileg der Unsterblichkeit in diesem Leben, sondern fordert sozusagen den Tod, damit die Bewahrung vor seiner Folge möglich ist.

Das theologische Verständnis der Unbefleckten Empfängnis

Aus dem dargelegten theologischen Verständnis der Himmelfahrt Mariens fällt kein geringes Licht auf das ihrer Unbefleckten Empfängnis. Beide Geheimnisse, die in einem so engen Verhältnis zueinander stehen, beleuchten sich notwendig gegenseitig.

Die hauptsächlichsten theologischen Auffassungen darüber kamen bereits im ersten Teil zur Behandlung, jedoch nur unter dem Gesichtspunkte, wie sie die Gnade der Unbefleckten Empfängnis verstehen. Jetzt müssen sie jedoch von dem erreichten Verständnis der Himmelfahrt aus zur Sprache kommen. Da zeigt sich nun sofort, daß die zwei ersten Ansichten nicht mehr recht zu vertreten sind.

Die erste von ihnen kommt deswegen nicht zu einem theologisch einwandfreien Verständnis, weil sie die Unbefleckte Empfängnis nach einer Art Wiederbringung der Ursprungsgnade Adams versteht, etwa nach der Weise, wie viele Väter von einer „Wiederherstellung" des adamitischen Verhältnisses zu Gott durch Christus sprechen. Darum setzt diese Ansicht die Unbefleckte Empfängnis der Erbschuld einfach diametral gegenüber. Was durch diese verloren ward, erhielt Maria durch die Unbefleckte Empfängnis, wenn auch durch das Verdienst Christi, einfach wieder. Darunter wird verstanden außer der Gnadenfülle Adams die Freiheit von der Begierlichkeit und das Privileg der Unsterblichkeit in diesem Leben, so von der radikaleren Richtung bzw. wenigstens das Privileg der glorreichen Unsterblichkeit, so von der milderen Richtung.

Von dem Verständnis der Himmelfahrt Mariens aus, so wie wir glauben, daß man es vertreten muß, kommt bei dieser Ansicht überhaupt nicht die Tatsache zur Geltung, daß Maria vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an in einer höheren Ordnung der Gnade lebt, als es die Gnade Adams sein konnte, gemäß ihrer Angleichung an Christus, dessen Gnade diese neue Ordnung begründet hat. Die Gnade Christi hat um ein vieles diejenige Adams überholt. Darum ist Maria

bei ihrer Empfängnis, da sie dort begnadet wurde „im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, des Erlösers des Menschengeschlechtes", nicht mit Adams Gnade, sondern mit der Gnade Christi beschenkt worden.

Weil dem so ist, daher teilte sie immer das Los ihres Sohnes und ist sie gemäß seinem Vorbilde Siegerin über den Tod, da sie wie er vor der Verwesung bewahrt blieb und in die Herrlichkeit des Himmels erhoben wurde als Königin. Von dieser Verherrlichung aus gesehen, muß man daher die Unbefleckte Empfängnis verstehen negativ als Bewahrung vor der Erbschuld, positiv jedoch als Eintritt in die Gnadenordnung Christi, der die Kraft zu eigen war, Maria vor jeder Makel der Erbschuld freizuhalten, aber ihr gerade das zu geben, was die Gnade Adams nicht vermochte, den Sieg über den faktisch bei ihr eingetretenen Tod durch Bewahrung vor der Verwesung und das Recht auf die baldige Verleihung der himmlischen Herrlichkeit an ihre ganze Person, an Leib und Geist. Es ist doch aber nicht so, daß Maria durch ein bisher unbewiesenes Privileg der glorreichen Unsterblichkeit mit der Gnade ihrer Unbefleckten Empfängnis verbunden war, so wie es von Adam behauptet werden muß. Es darf in keiner Weise die Vorbildlichkeit Christi für Maria gemäß den angeführten Texten irgendwie abgeschwächt werden.

Die zweite Ansicht wird der Unbefleckten Empfängnis dadurch nicht gerecht, daß sie bloß Maria im ersten Augenblick ihres Daseins begnadet sein läßt. Das ist ein zu fragmentarisches Verständnis der Unbefleckten Empfängnis, obgleich es sich bis heute erhalten hat.

Die dritte Ansicht, der wir zuneigen, vertritt vor allem, daß nach dem Plane Gottes, so wie er hervorleuchtet aus dem glücklichen Los der Gottesmutter, jeder Mensch Christus angeglichen werden soll, je nach seiner Vorherbestimmung durch Gott. Diese Angleichung an Christus bedeutet die Teilnahme an seiner Gnade und an seinem Los. Maria ist im Hinblick auf ihre Gottesmutterwürde nun das Höchstmaß in der Teilnahme an Christi Gnade und an seinem Los zuteil geworden. Das heißt in konkreter Sprache, sie hat durch die Unbefleckte Empfängnis die höchste Angleichung an die Gnade Christi geschenkt erhalten mit der Möglichkeit ihres Mitwirkens und Verdienens und in und mit dieser Gnade die Angleichung an das Los Christi. Von dem Hochgipfel dieser Teilnahme an seinem Los, von ihrer Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit aus gesehen, muß man auch rückblickend die Etappen dieser ihrer Teilnahme am Lose Christi beurteilen und schließlich jene ihr allein eigentümliche Gnade ihrer Unbefleckten Empfängnis. Dann ergibt sich von selber vieles, was auf dem umgekehrten Wege nicht leicht theologisch entschieden werden kann. Da jedoch diese weitläufige Aufgabe noch ganz zu leisten ist, möge es genügen, einmal darauf hingewiesen zu haben.

Abschließend läßt sich zweifellos dieses sagen, daß die Himmelfahrt Mariens wirklich die „Krönung und Vollendung" ihrer Unbefleckten Empfängnis dar-

stellt. Umgekehrt muß aber auch bemerkt werden, daß von der Himmelfahrt Mariens aus ihre Teilnahme am Lose Christi und vor allem der Charakter ihrer Ursprungsgnade in ein ganz besonderes Licht rücken. Es scheint sogar, daß auf diesem letzten Wege eher eine Einigung der theologischen Ansichten darüber und eine maßvolle Abwägung derselben untereinander möglich ist als auf dem umgekehrten Wege.

Es war bei der Art des Themas nicht möglich, mehr als unbedingt notwendig zu seiner Lösung erfordert wurde über Mariens Ursprungsgnade zu sagen. Zweifellos hat ihr Charakter als Erlösungsgnade und als Bewahrungsgnade vor der Erbschuld und ihrer Folgen, insbesondere aber auch als Gnade, die die Bewahrung vor der Verwesung mit dem Recht auf die sofortige Auferstehung miteinschließt, eine große Betonung erfahren. Es schien nicht notwendig, ihren Charakter als sogenannte *gratia operans*, d. h. als eine solche Gnade, die von seiten Mariens im ersten Augenblick ihres Daseins keine Mitwirkung von ihrer Seite verlangt, besonders herauszustellen.

Was nun die Einigung der theologischen Ansichten untereinander angeht, die vorhin angedeutet wurde, so scheint sich bei näherem Zusehen eine Übereinkunft insofern zu ergeben, als jede von ihnen dahin zielt, wenn auch jeweils auf verschiedene Weise, zu sagen: Maria ist in besonderer Weise erlöst, und zwar so, daß sie den weitesten Abstand von der Erbschuld wie jeder persönlichen Schuld durch ihre Erlösungsgnade verwirklicht hat, den ein bloßer Mensch überhaupt verwirklichen konnte. Darum ist sie die Königin der Erlösten.

PRIESTERLICHE EXISTENZ

Von Karl Rahner

Existenz im Titel dieser Arbeit ist im modernen Sinn gemeint: Das konkrete Sein des einzelnen Menschen je als solches für sich, insofern der Mensch darüber als Ganzes sittlich handelnd endgültig verfügt. „Priesterliche Existenz" stellt demnach die Frage, ob das katholische Priestertum die existentielle Haltung eines Menschen, der es besitzt, irgendwie wesentlich beeinflusse.

Wir sagen: „*wesentlich* beeinflusse", weil natürlich jeder „Beruf", insofern er zur konkreten Situation eines Menschenlebens gehört und jeweils gewisse Forderungen stellt, die konkret nur in einem auch sittlich qualifizierten Handeln erfüllt werden können – dieser Beruf verlangt Treue, jener Pünktlichkeit, jener Takt, Verschwiegenheit usw. –, in *irgendeiner* Weise positiv existentiell bedeutsam ist und ein entscheidendes Versagen auch „nur" im Beruf rückwirkend für die ganze Existenz des Menschen von ausschlaggebender Bedeutung sein kann. Aber der gewöhnliche „Beruf" im heutigen bürgerlichen Sinn (Kaufmann, Lehrer usw.), der auf der *Arbeitsteilung* des sozialen Lebens beruht, betrifft aus dieser seiner Natur heraus nicht die ganze Existenz, die immer etwas wesentlich Unteilbares ist; er kommt darum – in dem größeren oder geringeren Maß, in dem er eine bestimmt absondernde Ausgliederung des ganz-menschlichen Verhaltens ist – für eine wesentliche Beeinflussung der menschlichen Existenz nicht in Frage. Er dringt gewissermaßen nicht tief genug in den „Kern" des menschlichen Daseins ein, um diesem als Ganzem ein bestimmtes Gepräge zu geben, das sich wesentlich von dem eines andern Berufs unterscheiden könnte.

Anderseits gibt es „Berufe" (wenn vielleicht auch nicht im bürgerlich-sozialen Sinn), die eine *wesentliche* Bedeutung für die Existenz und ihre Ausprägung haben. Daraus folgt, daß unsere Frage, ob dies auch für das Priestertum gelte, nicht von vornherein als sinnlos gelten kann. Der Aszet (Mönch) z. B., der sein christlich-existentielles Tun (sein „Heiligkeitsstreben") unmittelbar als solches zu seinem Beruf macht, oder der eheliche Mensch, der sich als Person im Ganzen, nicht bloß in einer seiner Einzelfunktionen immer nur in der Liebeseinheit mit einem andern Menschen hat – haben beide „Berufe", die eine wesentliche Spezifikation der Existenz besagen. Wir fragen daher, ob das Priestertum der katholischen Kirche eine in diesem Sinn wesentliche – obzwar immer im Rahmen der allgemeinmenschlichen und christlichen Existenz sich haltende – Funktion in der Existenz des Priesters habe, oder ob das Priestertum des konkreten Priesters, von ihm selbst her gesehen, bloß ein „Amt", eine ausgesonderte Einzelfunktion seines Lebens, analog den bürgerlichen Einzelberufen sei.

Dabei ist zu beachten, daß „Priestertum" in seinem *allgemein* der ganzen Kirche verbindlichen *dogmatischen* Wesen verstanden wird, wie es von Christus selbst gewollt ist. Das zu betonen ist darum wichtig, weil die abendländische Kirche nur dem ihr Priestertum verleiht, der dauernd ehelos lebt. Vorausgesetzt, daß diese so geforderte dauernde Ehelosigkeit in ihrem inneren Sinn die gleiche wie die des Aszeten (Mönches) und darum auch beim „Weltpriester" nur konkreter Ausdruck einer geforderten allgemein aszetischen Haltung ist, so weiht die abendländische Kirche heute tatsächlich, in altkirchlicher Sprache ausgedrückt, nur die „Aszeten", die im Schoß der Gemeinden leben, zu Priestern, als solche, die schon eine ganz bestimmte existentielle Haltung einnehmen. Da aber diese Verbindung von Aszetentum und Priestertum, wenn auch innerlich sinnvoll, so doch *nicht* – wie ein Blick auf den verheirateten Klerus der Ostkirche zeigt – *wesensnotwendig* ist, so ist am konkreten Wesensbild des abendländischen Priesters streng auseinanderzuhalten, was er als Priester vom dogmatisch notwendigen Wesen des Priestertums her und was er als „Aszet" ist.

Das vom *Dogma* her zu bestimmende konkrete Wesen des Priestertums ist eine – mindestens auf den ersten Blick hin – äußerst vielschichtige Größe, ja es scheint überhaupt aus Elementen zusammengefügt zu sein, die innerlich gar nicht wesentlich zusammengehören. Der heutige Priester ist ausgerüstet mit kultischen Gewalten (Opferpriester und sakramentaler Gnadenvermittler) und ist gleichzeitig *Sendling:* Apostel, Lehrer, bevollmächtigter Leiter der Gemeinde. Beide Gewalten scheinen nun auf den ersten Blick nicht innerlich notwendig zusammenzugehören.

Priestertum und Prophetentum waren schon im Alten Testament meist von verschiedenen Personen und Personengruppen getragen, ja standen sogar in ihren geschichtlichen Vertretern öfters in einem feindschaftlichen Verhältnis. Im Neuen Testament zeigt sich die ursprüngliche Verschiedenheit beider Gewalten noch darin an, daß einerseits die Amtsbezeichnungen der priesterlichen Ämter durchweg aus einem nichtkultischen Sprachfeld stammen (Diener, Vorsteher, Ältester, Aufseher) und anderseits kultische Namen nur Christus und den Gläubigen überhaupt (in ihrem allgemeinen Priestertum) zuerteilt werden und auch im eigentlichen Kult ausdrücklich nur die ganze Gemeinde als Träger auftritt. Darum darf mindestens nicht voreilig das konkrete Priestertum als eine innerlich einheitliche, „elementare" Größe genommen werden. Bevor aber die Elemente des tatsächlich gegebenen Priestertums nicht in ihrer inneren Ordnung und ihrem notwendigen Zusammenhang begriffen sind, läßt sich auch nicht ausmachen, ob und wie und welche von ihnen für eine priesterliche Existenzbegründung in Frage kommen.

Ein Blick auf die katholische Idee des Bischofs lehrt jedoch, daß die Sendungsvollmacht nicht von vornherein als für die Frage nach der Existenz des *Priesters* unerheblich ausgeschaltet werden kann, weil etwa der Begriff des Priesters nur

kultische Gewalten besagt und auch heute noch Priester ohne Sendungsaufgaben (ohne „missio canonica") möglich sind, z. B. Priestermönche. Denn der Bischof vereinigt nach katholischer Auffassung von Anfang an – man denke nur an die Bischofstheologie bei Ignatius von Antiochien – so sehr beide Gewalten und ist auch heute noch als „Nachfolger der Apostel" und als „Hoherpriester" so sehr Träger beider Gewalten in einem, daß eine Orientierung in unserer Frage bloß vom Kultischen her (eine Versuchung der Theorie und Praxis der östlichen Theologie) von vornherein in Gefahr wäre, das Wesen des Priestertums und damit der priesterlichen Existenz zu verfehlen. Das gleiche wäre natürlich auch bei der umgekehrten („protestantischen") Methode der Fall, wo der „Pfarrer" nur als „Prediger" innerhalb des allgemeinen Priestertums des Volkes gesehen wird. Hier wäre die Gefahr auch dann noch vorhanden, wenn diese Wortverkündigung von der Schrift oder durch eine bloß juristisch gefaßte apostolische Nachfolge autorisiert und so selbst autoritativ (gehorsamsfordernd) aufgefaßt würde. Bevor also die Frage nach der existentiellen Bedeutung des Priestertums selbst gestellt werden kann, ist es selbst in seinem eigenen Wesen herauszustellen.

Zu den Begriffen Priester und Prophet im allgemeinen

WESENSSTRUKTUR DES PRIESTERTUMS

Religionsphilosophisch und in etwa wenigstens auch religionsgeschichtlich müssen an sich zwei Begriffe deutlich geschieden werden: Priester und Prophet. *Priesterliches Tun* ist – zunächst in vorchristlicher religionsphilosophischer Schau – der sichtbare kultische (im *Opfer* und *Gebet* geschehende) Ausdruck der inneren religiösen Haltung des Menschen, ist also an sich die Sichtbarkeit einer vom *Menschen* her gestifteten (natürlich auf dem allgemeinen, von Gott begründeten Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer aufruhenden) Beziehung zu Gott. Daher kommt es, daß das Priestertum zu den normalen, festen Einrichtungen des menschlichen Lebens gehört, daß das Opfer (also priesterliches Tun) ursprünglich von jeder normalen Autorität menschlicher Gemeinschaft (Familienvater, Sippenhaupt, Clan-, Stamm-Häuptling, Fürst) vollzogen und das Priestertum gesellschaftlich, ja kastenmäßig organisiert, nach fester Ordnung vererbt und ohne Minderung weitergegeben werden kann.

Prophetentum ist der (wirkliche oder vermeintliche) Ort einer Selbstoffenbarung *Gottes*, also einer neuen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die von *Gott* selbst her gestiftet wird. Während der Priester die Sichtbarkeit des Wortes des Menschen an Gott ist, ist der Prophet die Sichtbarkeit des Wortes Gottes an die Menschen. Entsprechend der Unberechenbarkeit des freien, geschichtlich-punktförmigen – weil gerade nicht einer dem Wesen der Welt eingestifteten Notwendigkeit entspringenden und darum nicht mit ihr andauernden – Offenbarungswortes Gottes, ist das Prophetentum nicht organisierbar, kann, wo es

nicht im Verderbnis der Magie zum Wahrsagertum herabgewürdigt wird, nicht vererbt und nicht an bestimmte Klassen gebunden werden. Im Gegensatz zum Priestertum, das kraft seines Wesens natürlichen Ordnungen folgt, kann auch die Frau Trägerin des prophetischen Geistes sein. Während das Priestertum ohne Minderung seines Wesens weitergegeben werden kann, ist der „Prophetenschüler" an sich grundsätzlich nicht Prophet, sondern höchstens Hüter und Deuter eines schon im Propheten ergangenen Gotteswortes.

Es soll damit nicht geleugnet werden, daß im Verlauf der Religionsgeschichte sich viele *Kreuzungsformen* von Priester und Prophet finden. Der deutlichste Fall ist natürlich dort, wo das Opfer selbst in seiner konkreten Gestalt auf besondere göttliche Stiftung durch Offenbarungswort gegründet wird. Auch wo in magischer Verirrung der Priester zum Zauberer und der Prophet zum Wahrsager wird, fällt ihr Amt praktisch zusammen. Aber rein religionsphilosophisch sind beide Begriffe streng auseinanderzuhalten: Priestertum ist an sich Ausdruck der von „unten" her bestimmbaren Haltung, die der Mensch von „Natur" aus Gott gegenüber einzunehmen hat. Prophetentum ist, wo es tatsächlich verwirklicht wird, Ausdruck des von „oben" her kommenden Offenbarungswortes des Gottes "über" der Natur und, selbst wo Prophetentum nur vermeintlich gegeben ist, immer noch Ausdruck des Hörenwollens des Menschen auf eine möglicherweise ergehende, geschichtlich kommende Anrede Gottes an den Menschen.

Die Verwandlung der Begriffe Priester und Prophet im Raum des Christentums

Diese beiden Begriffe erfahren nun aber eine grundlegende Umprägung, sobald nach dem Sinn gefragt wird, den sie innerhalb der christlichen Offenbarungsreligion erhalten. *Einmal* wird gezeigt, daß sie sich nun innerlich gegenseitig bedingen und einschließen. Daraus wird sich die innere, eingangs vermißte Zusammengehörigkeit der Elemente im katholischen Begriff des Priestertums ergeben, welche die Voraussetzung der Beantwortung unseres eigentlichen Themas ist. – *Zum anderen* aber werden diese so sich vereinigenden Begriffe im Raum der christlichen Offenbarungsreligion eine gewisse Entmächtigung erleiden, durch welche die Frage nach dem Verhältnis des allgemeinen Priestertums zum Amtspriestertum hervorgerufen wird. Ist auch diese beantwortet, werden wir imstande sein, unser Hauptthema unmittelbar in Angriff zu nehmen.

Die gegenseitige Bedingtheit und wesensnotwendige Zusammengehörigkeit von (kultischem) Priestertum und Prophetismus im katholischen Priestertum

Das Christentum ist zunächst und grundlegend Christus selbst. Es ist also zunächst eine *Heilswirklichkeit,* die dadurch im Raum menschlicher Geschichte gegeben ist, daß der menschgewordene Sohn des Vaters kraft seiner personalen Würde und seiner Zugehörigkeit zum Geschlechte Adams Haupt und Vertreter der gesamten Menschheit wurde und als solcher den Kult der Anbetung Gottes

und des absoluten, endgültigen Opfers leistete und so die Menschheit grundsätzlich erlöste. Die Gegenwärtigkeit dieser *Heilstatsache* (als einmaliger, freier, geschichtlicher Tat Gottes selbst) in menschlicher Geschichte ist das Grundlegende des Christentums. Diese Wirklichkeit, in der das Christentum für uns zum erstenmal da ist, ist nun aber a) von Gott selbst gesetzt. Die entscheidende Wirklichkeit, durch die wir zu Gott gelangen, ist also nicht *unser* Gebet und das von *uns* gesetzte Opfer als unsere Leistung, sondern eine Tat Gottes selbst, durch deren Vermittlung allein der Mensch eine Gott huldigende und ihn selbst heiligende Tat zu setzen vermag. Sie ist b) „sakramental" und hat damit c) das Wort zu ihrem wesentlichen Bestandteil. – Die beiden letzten Punkte sind hier in sich und in ihrem Zusammenhang näher zu erklären.

Durch die Menschwerdung des Logos ist der Heilswille Gottes eine echte Wirklichkeit im Raum der menschlichen Existenz geworden. Der Mensch findet darum Gott nicht in einem Aufschwung über die Welt hinaus, sei dieser idealistisch, gnostisch, mystisch oder wie immer gedacht; er findet ihn nicht in einem Verlassen des Raumes seines „natürlichen" (d. h. immer schon vorgefundenen) Daseins, sondern nur in einer Hinwendung zu Jesus Christus, also zu einer Wirklichkeit seiner eigenen Daseinssphäre und Geschichte, zu Jesus, in dem Gott selbst zum Menschen gekommen ist.

Diese heilschaffende Gegenwärtigkeit Gottes im Fleische, d. h. *innerhalb* der menschlichen Geschichte, das ewige Ärgernis aller Philosophie und eigenmächtigen Mystik – ist aber dennoch derart, daß sie in ihrem eigenen *Selbst nicht* unmittelbar dem Zugriff menschlicher Erfahrung offensteht. Das ist durch den streng übernatürlichen Charakter dieser Wirklichkeit ausgeschlossen. Soll sie dennoch nicht nur „in sich" existieren, sondern auch „für uns" gegeben, „gegenwärtig" sein (wodurch sie selbst erst eine *Heils*wirklichkeit wird), so muß – abgesehen von dem entsprechenden subjektiven Apriori, dessen der Mensch zu ihrer Erfassung bedarf: Glaubensgnade usw. – zu ihrem eigenen inneren, totalen Wesen ein Element gehören, das die Gegenwart eines der menschlichen Erfahrung Transzendenten ermöglicht, ohne daß sie in ihrem eigenen Selbst erscheinen müßte: das *Zeichnen*, das das an sich Daseiende für uns gegenwärtig macht[1].

Als solches Zeichen aber kommt in unserem Falle nur das Wort in Betracht. Denn alle nichtmenschliche Wirklichkeit kommt – allein für sich ohne dieses formende, auslegende Hinzutreten des Wortes – deshalb nicht als ein anzeigendes Zeichen der Gegenwart einer streng übernatürlichen Wirklichkeit in Frage, weil solche nichtmenschliche Wirklichkeit nur in ihrem *positiven* Sein eine solche Zeichenfunktion haben könnte. Das aber würde bedeuten, daß das natürliche Sein eines Dinges einen eindeutigen Verweis auf ein übernatürliches Seiendes haben könnte, was bei dem übernatürlichen Charakter des Anzuzeigenden von vornherein unmöglich ist. Ein solcher Verweis kann daher nur durch das Wort

1) Vgl. zum Folgenden: *K. Rahner,* Hörer des Wortes. München 1941, 189 ff.

hergestellt werden. Denn nur im Wort ist die Möglichkeit einer verweisenden *Verneinung* gegeben. Diese allein aber kann durch ihr Hinzutreten ein positives Weltliches zum Zeichen einer übernatürlichen Wirklichkeit machen. So ergibt sich, daß zu den inneren konstitutiven Elementen der Gegenwärtigkeit einer Heilstatsache – hier zunächst der Heilswirklichkeit Christi selbst – innerhalb *menschlicher* Geschichte das Wort als Zeichen gehört.

Das aber bedeutet erstens, daß die christliche Heilswirklichkeit wesentlich sakramental ist. Denn sakramental darf mit Recht alle übernatürliche, geschichtlich geschehende und so nur im *Zeichen* für uns gegenwärtige Heilswirklichkeit Gottes genannt werden. Damit aber ergibt sich zweitens, daß das Wort zu den Grundkonstitutiven der sakramentalen Wirklichkeit gehört, und zwar so, daß diese „sakramentale" Funktion dem Worte gerade dort schon anhaftet, wo es überhaupt zum erstenmal im Wesen des Christentums auftritt. Denn, wenn das Christentum grundlegend und ursprünglich zunächst nicht Mitteilung von Wahrheiten (als wahren *Sätzen)*, sondern die Wirklichkeit des menschgewordenen, gekreuzigten und auferstehenden Sohnes Gottes ist, und wenn zu *dieser* ursprünglichen Wirklichkeit (als Heilswirklichkeit für uns im Raum unseres Daseins) das *Wort* als inneres Element gehört, dann bedeutet das eben, daß das Wort in seinem ersten christlichen Ansatz „sakramental" ist: Zeichen, unter dem sich der Heilswille Gottes in unserer Geschichte für uns gegenwärtig setzt. Das christliche Wort – anders ausgedrückt: das Wort, insofern es christlich ist – ist nicht zunächst ein Reden über etwas schon anderswie Gegebenes, nicht Mittel der Verständigung zwischen Personen über einen den beiden Redenden je für sich schon zugänglichen Gegenstand, sondern Gegenwärtigsetzung der Heilswirklichkeit selbst. Auf Christus angewandt: Seine Offenbarung ist ursprünglich nicht Mitteilung von wahren Sätzen, die vielleicht sonst nicht gedacht würden, sondern Selbstoffenbarung seines eigenen Seins, durch die er selbst erst der Christus für uns wird. Christliche Verkündigung (d. h. christliches Wort dort, wo es nicht im üblichen Sinne „forma sacramenti" ist) ist daher nichts als die weitere notwendige Auslegung oder Vorbereitung des streng sakramentalen Wortes: sie bleibt immer von diesem getragen, ja ist in weiterem Sinne selbst „sakramental": Zeichen der verborgenen und doch gegenwärtigen Heilswirklichkeit Christi, Zeichen, das diese Gegenwärtigkeit – wo es sich um das streng sakramentale Wort handelt – selber setzt.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun die strenge innere *Einheitlichkeit* des christlichen Priestertums, m. a. W. die innere, wesensnotwendige Zusammengehörigkeit der Elemente katholischen Priestertums: die innere Zusammengehörigkeit und gegenseitige Bedingtheit der Begriffe (kultisches) Priestertum und Prophetismus. Das Priestertum *Christi* selbst (um zunächst darauf zu achten) schließt diese beiden Elemente innerlich in eine Einheit zusammen. Es ist mehr als Prophetie, Wortoffenbarung, Sendung zur Verkündigung, weil Christus als Gottmensch die entscheidende *Heilswirklichkeit* selbst ist: Mittler und so Priester

und Opfer. Aber weil diese Heilswirklichkeit sakramental, also nur unter dem Zeichen für uns gegeben ist, muß sie sich von sich selbst aus im Worte bezeugen, muß sie sich von sich selbst her für uns durch das Wort gegenwärtig setzen; sie kann nicht gleichsam passiv unsern aktiven Zugriff erwarten, sondern muß von sich her uns ergreifen; sie wird so von selbst die innere Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit schaffen: Wort, Verkündigung, Gehorsamsforderung, also prophetisches Apostolat. Prophetie und Apostolat – als Inanspruchnahme des Gehorsams des auf die Wahrheitsbotschaft Hörenden – gehören innerlich zum Priestertum Christi, weil dieses Priestertum einerseits nicht von unten her, vom Menschen her gesetzt wird, sondern stiftende Tat Gottes selber ist, und weil es anderseits sakramental ist, d. h. einer Wort-Gegenwärtigkeit bedarf.

Das gleiche gilt nun auch für das *Amtspriestertum* der Kirche. Auch es ist als Vollmacht der Gegenwärtigsetzung der Heilswirklichkeit Christi im sakramentalen Wort von dieser seiner Natur her prophetisch-apostolisch. Doch da diese kultische und prophetische Vollmacht des Amtspriestertums eine bloß dem einzigen Priestertum Christi dienende ist und dadurch in eigentümlicher Weise entmächtigt erscheint, ist diese innere Einheit der Elemente des Amtspriestertums der Kirche nur richtig zu betrachten im Zusammenhang mit dieser „Entmächtigung" des kultischen Priestertums und des Prophetismus im dienenden Amtspriestertum der Kirche.

Die Entmächtigung des (kultischen) Priestertums und des Prophetismus im Amtspriestertum der Kirche

Es ist zunächst die eschatologische *Einmaligkeit* und *Endgültigkeit* des Priestertums Christi zu beachten. Die sakramentale Heilswirklichkeit Christi – in Menschwerdung und Kreuzesopfer – ist die einzig wirklich gültige und endgültige Heilstat Gottes in der Welt und so die einzige und endgültige Vermittlung zwischen Gott und Mensch. Insofern sie endgültig ist, d. h. nicht mehr durch irgendein Geschehen weder von Gott noch von den Menschen her überboten werden kann, ist die Heilsgeschichte grundsätzlich am Ende; das Ende der Zeiten ist da, die Heilswirklichkeit Christi ist eschatologisch.

Das gleiche gilt dann auch vom sakramentalen Wort, in dem diese Heilswirklichkeit sich offenbart: Es nimmt teil an ihrer eschatologischen Endgültigkeit. Es kann kein neues Wort Gottes in diese Geschichte der Menschheit ergehen, das sein bisheriges überböte und zu einem nur vorläufigen machte. Gott hat sein letztes Heilswort, das *innerhalb* dieser menschlichen Geschichte, innerhalb dieses Äons zu den Elementen dieser Geschichte gehört, schon gesagt an einem ganz bestimmten raum-zeitlichen Punkt dieser Geschichte: in Jesus, da und nur da, und da allein als endgültig letztes. Wenn er wieder spricht, ist dieses Wort die Aufhebung dieses Äons, oder richtiger die Enthüllung der Tatsache, daß er eigentlich schon vergangen ist.

Bevor diese Einsicht unmittelbar zur Erhellung des Wesens des Amtspriestertums angewandt werden kann, ist noch ein anderes zu erwägen: das Verhältnis von *Christus* und *Kirche*. Da Christus der geschichtlich sakramentale Heilswille Gottes und Mensch der einen Menschheit und beides endgültig ist, ist mit ihm grundsätzlich immer schon „Kirche" gesetzt, weil immer schon bleibende Gnade (Geist) und ein bleibendes, sichtbares (geschichtliches) Medium dieses Geistes im Raum der Geschichte der Menschheit vorhanden ist. Jeder Mensch lebt schon immer in einem Daseinsraum, zu dem diese Wirklichkeit Christi gehört[2]. Raum menschlicher Geschichte, zu der Christus gehört, ist schon „Kirche"; noch nicht zwar im Sinne einer sichtbaren, die Sichtbarkeit des Heilswillens Gottes in Christus fortsetzenden, sichtbar von Christus selbst autoritativ organisierten Gesellschaft derer, die sich existentiell („glaubend") dieser fordernden Wirklichkeit unterworfen haben; wohl aber in dem Sinne, daß der *geschichtliche* Raum menschlich existentieller Entscheidung durch Menschwerdung und Kreuz schon im voraus zu einer solchen sichtbaren Organisation der Kirche ein anderer ist, als wenn Christus nicht wäre; daß darum die sichtbare Organisation der Kirche diesen Raum nicht erst schafft, sondern selber von ihr getragen wird und nur ihr notwendiger Ausdruck ist.

Dieser „kirchliche" Raum darf nicht verwechselt werden mit einem „übergeschichtlichen", fälschlich als innerlich notwendig gedachten, „allgemeinen" (also abstrakten), ideenhaften Heilswillen Gottes; denn einmal ist der wahre Heilswille Gottes selber schon freie Tat Gottes, also gott-geschichtlich, und zweitens ist er selbst auch durch Christus als einer menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit menschlich-geschichtlich. Nichts anderes meinten z. B. die Väter, wenn sie von einer kirchenbildenden Ehe zwischen dem Logos und der Menschheit durch die Menschwerdung reden; oder wenn die heutige Theologie noch sagt, daß es Gnade *Christi* (nicht bloß Gottes) auch außerhalb der Kirche gebe und doch außerhalb der „Kirche" kein Heil sei.

Ist so „Kirche" *vor* der sichtbaren gesellschaftlichen Organisation – wenn auch diese der notwendige Ausdruck jener – die gesellschaftliche Greifbarkeit des geschichtlich-sakramentalen Gegenwärtigbleibens der Heilswirklichkeit Christi, eine Gesellschaft, die von Christus selbst in den Grundzügen schon unmittelbar gestiftet ist, so ergibt sich daraus, daß die Amtsinhaber der Gewalten innerhalb der sichtbar sozial organisierten Kirche „Kirche", d. h. die Möglichkeit einer allgemein geschichtlichen Heilsvermittlung nicht erst schaffen, sondern voraussetzen. Sie sind daher nie „Mittler" im Sinne der Gewalt einer erstmaligen Setzung eines „Mittleren" zwischen Gott und Mensch, als ob vorher ein Abgrund bestanden hätte, den sie jetzt erstmals überbrücken; sie sind bloß die konkretere Sichtbarwerdung, die gleichsam sakramentalen Zeichen eines schon durch

2) Vgl. zum Folgenden: *K. Rahner,* Gliedschaft an der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici corporis": Schriften zur Theologie II. Einsiedeln 1955.

Christus – und durch ihn allein – gestifteten „Mittels" („Kirche") zwischen Gott und den Menschen und kommen nur insofern wieder dem ursprünglichen Sinn eines „Mittlers" nahe, als eine wissentliche und willentliche Ablehnung dieser Sichtbarkeit einer Abweisung der Heilswirklichkeit Christi gleichkäme. Die genauere Bestimmung dieses Verhältnisses von Christus – „Kirche" (gläubige „Laien") und Amtsträger der Kirche wird sich passend am verständlichsten durchführen lassen an der Betrachtung der Einzelfunktionen des Amtspriestertums.

Das *kultische* Priestertum. – Es ist die Vollmacht der dauernden sakramentalen *Gegenwärtigsetzung* der geschichtlichen Heilswirklichkeit Christi in ihrer doppelten Sinnrichtung als Versöhnung Gottes (Opfer) und als Begnadung des Menschen (Sakramente). Es handelt sich bloß um eine *Gegenwärtigsetzung* der Heilswirklichkeit Christi, weil dieser eine eschatologische Ausschließlichkeit und Endgültigkeit zukommt und so kein Opfer und keine Gnade außerhalb ihrer möglich ist. So ist das kultische Priestertum der Kirche nur dienendes Priestertum für und im Priester- und Opfertum Christi; es begründet nicht erstmalig die Opferanbetung und Opferversöhnung Gottes und bewirkt nicht den Heilswillen Gottes dem Menschen gegenüber, sondern setzt all das nur für uns gegenwärtig als immer neue sakramental-geschichtliche Wirklichkeit unseres eigenen Lebens. Was im Opfer vom Amtspriestertum gewirkt ist, ist nicht seine eigene unter kultischer Handlung gesetzte Gesinnung der anbetenden und sich opfernden Selbsthingabe an Gott – was eigentlich im Begriff des „Priesters" läge –, sondern die sakramentale Gegenwärtigkeit der eschatologisch endgültigen Opfergesinnung und Opfertat *Jesu* selbst[3].

Damit ist aber eine weitere Entmächtigung des Priesterlichen im Amtspriestertum gegeben; insofern Christus selbst von vornherein als Haupt der Menschheit geopfert hat, „gehört" die sakramental im Kult des Amtspriesters gegenwärtig gesetzte Opfertat Christi von vornherein der Kirche als Ganzem zu; der Amtspriester setzt sie daher von vornherein als das Opfer der Kirche gegenwärtig, er „spendet" an Menschen die Gnade „aus", die von vornherein nicht ihm, sondern ihnen gehörte. Insofern Christus sein Kreuzesopfer als Opfer der Menschheit im Ganzen dargebracht hat und so jedem, der zu ihr und so zu ihm gehört, dieses sein Opfer zu eigen ist, ist das allgemeine Priestertum aller Gläubigen vor dem Amtspriestertum und nicht bloß seine abgeschwächte Ausstrahlung. Dabei bleibt bestehen, daß das Recht und die Gewalt sakramentaler Gegenwärtigsetzung dieses Opfers allein und ausschließlich dem Amtspriestertum – und zwar unmittelbar von Christus selbst her – zukommt. Aber der Amtspriester setzt es gegenwärtig als Opfer der *Kirche*, und bezüglich der Möglichkeit einer existentiellen Aneignung dieses Opfers durch gläubiges Eingehen in die Opfertat Christi selbst, der sein Opfer *unmittelbar für alle* dargebracht hat, hat darum das Amts-

3) Vgl. dazu *K. Rahner*, Die vielen Messen und das eine Opfer. Freiburg 1951.

priestertum vor dem allgemeinen Priestertum keinen Vorrang. Das ergibt sich auch daraus, daß diese existentielle Aneignung für die Bewirkung der sakramentalen Gegenwärtigsetzung des Opfers Christi von keiner unmittelbaren und indispensablen Bedeutung ist.

Priestertum muß diese kultische Amtsgewalt aber doch genannt werden, insofern (und nur insofern) erstens „Priestertum" begrifflich unmittelbar allein die Vollmacht der Setzung der äußeren kultischen Handlung, nicht aber die Möglichkeit der Bewirkung der inneren entsprechenden Haltung besagt, der Priester also wirklich „opfert"[4], obschon sein Opfer nur als Sichtbarkeit des Opfers Christi bedeutsam ist; zweitens, insofern die sakramentale Gegenwärtigsetzung des Heilsmysteriums Christi (in Opfer und Sakrament) nicht bloß sinnbildliche Darstellung seiner davon immer schon rein „geistig" vorhandenen Gegenwärtigkeit, sondern eine liturgisch-sakramentale Handlung ist, die das Heilsmysterium wirklich für uns gegenwärtig setzt, eine „Sichtbarkeit" und „Äußerlichkeit", in der das „Unsichtbare", „Innere" des Gnadenwirkens Gottes sich selber zuerst setzt. Das Priestertum des Amtspriesters ist demnach bloß dienend sowohl dem aktiv existentiellen Priestertum Christi, wie auch dem passiv existentiellen Priestertum der Gläubigen gegenüber, insofern es beiden eine sakramentale dauernde Gegenwärtigkeit ermöglicht.

Das *Prophetentum* im Christentum. – Insofern Christus die eschatologisch endgültige Offenbarung Gottes an die Menschheit ist, kann es im Christentum in öffentlich-geschichtlicher Sphäre keine Prophetie mehr geben. Denn es gibt keine Propheten mehr, die der Ort eines grundsätzlich neuen Einbruchs Gottes in die greifbare Geschichte der Menschheit wären[5], eines Einbruchs, der das bisherige freie Handeln Gottes grundsätzlich überbieten oder umbestimmen würde. Es kann deswegen im Christentum, wenn nach einer mit dem Prophetentum verwandten Tätigkeit gefragt wird, nur das Weiterbezeugen der Offenbarung Jesu geben, die selbst wieder nur die Selbsterschließung seiner eigenen Heilswirklichkeit im Wort ist. Insofern allerdings die fortdauernde Botschaft Jesu inneres Element der *dauernden Gegenwart* der Heilswirklichkeit Christi in der Welt ist, kann sie nicht auf die Stufe einer bloß geschichtlichen menschlichen Erinnerung an ein früher einmal Gesagtes herabsinken: gerade weil der Offenbarung Gottes im Munde Jesu eine eschatologische Endgültigkeit zukommt, kann sie nicht nur nicht einem neuen Wort Gottes Platz machen, sie kann auch nicht so verschwinden, daß sie gleichsam einer leeren Stelle Raum gäbe, die ja als Möglichkeit für eine neue Offenbarung Gottes ebenfalls die eschatologische Endgültigkeit der Botschaft Jesu aufheben würde.

Das Wort Jesu tönt daher so weiter, wie es gesprochen wurde, d. h. nicht als bloß *menschliche* Rede „über" etwas, sondern als Selbstbezeugung des geschichtlich-

4) Vgl. dazu *K. Rahner,* Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi: ZkTh 77 (1955). 94–101.
5) Was es in dieser Hinsicht positiv noch geben kann, darüber vgl. *K. Rahner,* Visionen und Prophezeiungen. Innsbruck 1952, bes. S. 23–36.

sakramentalen Heilswillens Gottes in Christo; es tönt weiter also als Weise, in der diese Heilswirklichkeit an den Menschen erlösend herankommen will, d. h. aber als von dem Gnadenwirken dieser Wirklichkeit begleitet und getragen. Dieses Wort ist daher pneumatisch; zunächst, entsprechend seinem Ziel, zum mindesten in dem, der des *hört;* es ist im Geist Gottes gläubig gehörtes Wort, charismatisches, „sakramentales" Wort. Es ist aber auch im Sprechenden insofern mindestens geistgewirkt, charismatisch, als es Wort ist, das im Hörenden Gnade wirken soll. (Ob und wann das Sprechen dieses Wortes auch dem Sprechenden selbst zum Heile gereicht und gereichen soll, ob es m. a. W. aus einem Charisma hervorgeht, das für den Sprechenden selbst existentiell bedeutsam ist, darüber wird noch die Rede sein.)

Insofern also der Prediger bloß Träger des Weiterhallens ausschließlich der Botschaft Christi ist, ist er nur „Prophetenschüler"; weil es ein wirkliches *Weiter*hallen dieser Botschaft selbst in ihrer Eigenart ist, ist er nicht bloß Rabbiner, nicht bloß theologischer Wissenschaftler, sondern noch echter „Prophet", wenn unter diesem Wort jetzt – in Ermangelung eines andern – ein Mensch verstanden wird, dessen Wort nicht bloß über das Wort Gottes redet, sondern ein Mensch, in dessen Wort das Heilswort Gottes selbst den Menschen trifft.

Noch von einer andern Seite zeigt sich das „Prophetentum" im Christentum eigentümlich entmächtigt. Der christliche Glaube ist nicht bloß ein auf die Autorität Gottes angenommenes Wissen über irgendwelche Gegenstände, sondern ein Wissen um die Wirklichkeit, in die wir selber in Christus existentiell hineingezogen sind. Wir überschreiten auch im Glaubenswissen nicht die Grenzen des für unsere Existenz Bedeutsamen. Denn die absolute Notwendigkeit der Offenbarung leitet sich von der Existenz der übernatürlichen *Seinsordnung* her. Das Offenbarungswort erweitert also nicht unser Wissen um irgendwelche Dinge, die auch wißbar und irgendwie wissenswert sind, sondern verhilft uns zu einer Art „Selbstverständnis", d. h. zu einem Wissen über die gnadenhaft geschaffenen Tiefen unserer tatsächlichen Existenz. Weil wir seinshaft Kinder Gottes durch den Geist mit Christus, dem ungeschaffenen Sohn des Vaters, *sind,* darum müssen wir von diesem unserm Sein und damit um das trinitarische Geheimnis Gottes und das Geheimnis Gottes in Christo wissen. In diesen Geheimnissen aber ist die ganze Offenbarung einbeschlossen.

Nun ist diese Tiefe des Daseins des Menschen, die im Glauben zum Bewußtsein kommt – noch unabhängig davon, ob er sie *erfüllt* oder nicht –, begründet durch Christus allein schon bevor ein Wort unserer Verkündigung den Menschen trifft. Die Verkündigung des Wortes trifft also grundsätzlich einen Menschen, der seinshaft existential – was nicht gleich ist mit „existentiell *übernommen* habend" – schon im Bereich jener Wirklichkeit steht, die von der Botschaft ausgesprochen wird[6]. Nur weil zu seinem Dasein schon das Medium der Gnade („Kirche") ge-

6) Vgl. dazu *K. Rahner,* Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, S. 323–345.

hört, ist er ein möglicher Hörer der christlichen Glaubensbotschaft. Diese ist somit eigentlich ein, wenn auch absolut notwendiges, Erwecken des christlichen Selbstbewußtseins, das mit der „Salbung", die in uns ist, grundsätzlich schon gestiftet ist. So bringt die Predigt nicht eigentlich etwas Neues und Fremdes an den Menschen heran, das bisher außerhalb der Sphäre seiner menschlichen Begriffe und Symbole lag. Damit soll selbstverständlich nicht im geringsten gesagt sein, daß der Mensch in derjenigen begrifflichen Ausdrücklichkeit, die für die existentielle Entscheidung über sich selbst absolut notwendig ist, diese übernatürlichen Tiefen seines Seins auch ohne das von außen kommende, immer schon menschlich begriffliche Wort der gehorsamsfordernden Offenbarung durch eine bloß reflexe „Ausdeutung" seines religiösen Erlebnisses haben könnte. Der innerst übernatürliche existentiale Bereich des Menschen bezeugt sich für die in Sätzen aussagbare, gegenständliche Reflexion des Menschen nicht von sich selbst allein her im Erlebnis des Menschen – das wäre modernistische Irrlehre, die im Letzten die übernatürliche Tiefe dieses Bereichs unterschätzt –, sondern wird nur als vorhanden eindeutig im gesprochenen Wort der Offenbarung aussagbar bezeugt.

Aber dennoch bleibt es wahr: das verkündete Wort ist die Bezeugung der Wirklichkeit, die auch im voraus zu diesem Wort, schon immer zur Gesamtwirklichkeit und Gesamtwirksamkeit des konkreten Menschen der tatsächlich bestehenden Ordnung gehört, und zwar immer schon dazu gehört, weil Christus und so „Kirche" eine Wirklichkeit des konkreten Daseins jedes Menschen ist. So ist das prophetische Wort des Glaubensboten zwar schöpferisch, weil es übernatürliche Wirklichkeit wachsen läßt; aber es ist nicht deren erster Einbruch in den menschlichen Raum, sondern setzt diesen schon voraus, weil sie immer Rede ist an einen, der gerade für *diese* Rede schon „Ohren hat" und haben muß.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: Das Amtspriestertum der Kirche ist kultisch-prophetisch in einer inneren Einheit und wesentlichen Zusammengehörigkeit dieser beiden Elemente, wobei das Prophetische aus dem Kultischen erwächst und dieses erst voll verwirklicht. Dabei ist es kultisch und prophetisch gesehen wirkliches Priestertum. Echtes Priestertum, weil es kultisch nicht nur ein Abwesendes „symbolisiert", sondern ein von Christus immer schon Verwirklichtes wirklich gegenwärtig setzt und in wirklicher Sendung wirklich prophetisches Gotteswort spricht und nicht bloß die eigene Meinung über religiöse Dinge kundtut. Aber dennoch haben beide Elemente sowohl Christus wie dem Leibe Christi gegenüber nur eine dienende, die Wirklichkeit Christi und der Kirche schon voraussetzende Funktion: die kultische Handlung ist dienend sowohl dem Priestertum Christi gegenüber – insofern es bloß die sakramentale Gegenwärtigsetzung seines eschatologisch endgültigen Opfers ist – als auch dem existentiellen Priestertum der Gläubigen gegenüber – insofern es durch die Gegenwärtigsetzung den existentiellen Mitvollzug und die Aneignung des Opfers Christi dem allgemeinen Priestertum ermöglicht. Die prophetische Tätigkeit ist dienend dem Propheten Christus gegenüber – insofern es nur seine Botschaft, wenn auch cha-

rismatisch gesendet, weiterträgt – und den Gläubigen gegenüber – insofern das Wort Christi durch seinen Boten nur in einen Raum hingesprochen werden kann, der von dem Lichte des Logos von vornherein erleuchtet ist.

PRIESTERLICHE EXISTENZ

Wir können nunmehr unmittelbar an die Frage herantreten, ob und wodurch das so bestimmte Amtspriestertum existenzbegründend ist, m. a. W. ob und wodurch es die ganze Existenz des Menschen als solche so trifft, daß es ihr eine spezifische Prägung verleiht.

Zuvor sei jedoch noch ein Weg zur Lösung dieser Frage, den man sich denken könnte, als ungangbar kurz abgelehnt. Man könnte nämlich versuchen, die gestellte Frage von der dogmatischen Lehre über den Weihe*charakter* her zu beantworten. Doch ist von vornherein nicht zu erwarten, daß dieser Weg zum Ziele führt; denn entweder versteht man unter dem in der Weihe verliehenen dauernden, unverlierbaren Charakter das priesterliche Sein und Können – abgesehen von der im Weihesakrament dazu mitgegebenen sittlichen übernatürlichen Kraft, dieses Amt zum eigenen Heile und dem der andern richtig auszuüben –, dann stellt man nur mit anderen Worten die Frage, die auch wir hier stellen, ob und wodurch das *Priestertum* (der „Charakter") existentiell bedeutsam sei; denn man hat kein theologisches Recht, den Charakter nur mit den *kultischen* und *sakramentalen* Vollmachten des Priesters unter Ausschluß der Sendungsvollmachten in Zusammenhang zu bringen. Dies darum nicht, weil, wie schon gezeigt wurde, mit den kultischen Vollmachten wurzelhaft schon eine Sendung zum Wort mitgegeben ist – einer „missio canonica" bedarf es eigentlich ebenso zur tatsächlichen Ausübung des *kultischen* Amtes wie zur Verkündigung und *beide* sind noch „gültig" ohne diese, wenn nur das gesprochene Wort in Kult und Verkündigung „wahr" ist –, oder aber der Charakter wird im engeren Sinn als inneres „unzerstörbares" geistliches Zeichen aufgefaßt, dann aber wissen wir von ihm so wenig theologisch Sicheres zu sagen und seine Bestimmungen bleiben notwendig in so formaler Allgemeinheit stecken, wenn sie nicht wieder in Aussagen über das Priestertum zurückfallen sollen, daß sich aus ihnen für unsere Frage nichts entnehmen läßt.

Es lassen sich nun in der Beantwortung unserer Frage zunächst theologische Gründe angeben, die es erlauben, die *Tatsache* einer existentiellen Bedeutsamkeit zu bejahen, noch bevor der *Grund* sichtbar gemacht ist, weshalb und wie dem so sei. Der wesentlichste dieser theologischen Gründe ist einfach der, daß der Ritus der Amtsübertragung des Priestertums ein *Sakrament* ist. Mitteilung einer Amtsvollmacht und Amtsbefähigung und Sakrament als Mitteilung von Gnade sind zwei Vorgänge, die zunächst in ganz verschiedene Richtungen weisen. Amtsvollmacht und -befähigung besagt in seinem allgemeinen, formalen Begriff die Möglichkeit spezifizierter Tätigkeit einer Person als Gemeinwesen in Richtung auf die Gemeinschaft; Gnade hingegen eine Bestimmung einer Person

in ihrem innersten existentiellen Kern in Richtung auf Gott und ihr eigenes Heil. So ist die untrennbare Verbindung beider Mitteilungen im tatsächlichen Weihesakrament nur unter der Bedingung einzusehen, daß der bestimmte, konkrete Inhalt der gerade *hier* in Frage stehenden Amtsgewalt auch den existentiellen Kern der Person wesentlich berührt, weil, wenn *irgendeine* Bedeutsamkeit des „Berufes" für die Existenz genügen würde, ja schließlich jede Übernahme irgendeines Berufes ebensoviel „Recht" hätte, sakramentales Zeichen von Gnade zu sein.

Gibt es aber nun tatsächlich einerseits „Berufssakramente", „Standessakramente" (Priesterweihe und Ehe) und ist anderseits doch nicht jeder (stabile) Beruf ein solches Sakrament, und sollen diese beiden Tatsachen nicht bloß aus einer willkürlichen Verordnung Gottes abgeleitet werden, so kann das nur dadurch verständlich gemacht werden, daß gesagt wird, daß *immer* und überall und *nur* dort die Berufsübernahme ein Zeichen heiligender Gnade ist, wo der Beruf in neuer und spezifisch eigentümlicher Weise den Raum des existentiellen Lebens eines christlichen Menschen bestimmt[7]. Tatsächlich ist dies bei dem einzigen „Beruf", von dem dies – wenn wir einstweilen vom Priestertum absehen – gesagt werden kann, der Fall: bei der Ehe. Bei den andern „bürgerlichen" Berufen trifft dies, wie schon eingangs gesagt wurde, nicht zu; sie sind – christlich-existentiell gesehen – nur unwesentliche Abwandlungen des einen christlichen Seins und Lebens, das schon mit der Taufe–Firmung als charakterisierenden Sakramenten übernommen wurde, und darum keine neuen Sakramente. Oder – umgekehrt gesehen – das Berufssakrament des „gewöhnlichen" Christenlebens ist die Taufe–Firmung.

Der einzige „Beruf", bei dem man versucht sein könnte, zu behaupten, er sei von wesentlicher Existenzbedeutung, obwohl ihm keine besondere sakramentale Ausrüstung zukomme, ist das Aszetentum, das Mönchtum. (Tatsächlich läßt sich ja beobachten, daß im Altertum bis ins Mittelalter hinein die Neigung bestand, der Mönchsweihe sakramentale Bedeutung beizumessen oder sie wenigstens analog in Kategorien zu würdigen, die der Tauftheologie entstammen.) Aber man wird eben sagen müssen, daß der Aszet nur auch auf der kirchlich und bürgerlich so-

7) An sich könnte die Frage, warum gewisse Berufe Sakramente sind, und warum die meisten es nicht sind, auch von der Kirche her gesehen werde. Es könnte gesagt werden: nur dort ist ein Beruf ein Sakrament, wo er innerhalb des öffentlichen Lebens der Kirche als solcher eine spezifisch eigenartige Sonderbedeutung für dieses Leben hat. Denn unter dieser Voraussetzung ist ein solcher Beruf eine besondere Aktualisierung (ein Grundvollzug) des Wesens und des Lebens der Kirche selbst, die als das Ursakrament, das Grundzeichen der Gnade in der Welt überhaupt, einen solchen Grundvollzug ihres eigenen Daseins zu einem Sakrament macht. Solche Überlegungen wollen die Notwendigkeit der positiven Setzung der einzelnen Sakramente durch einen stiftenden Akt Christi nicht überflüssig machen. Aber schon der Blick auf das Sakrament der Ehe, auf die Frage, woher man wissen könne (auch die Kirche selbst wissen könne), daß die Ehe ein Sakrament sei, zeigt, daß man solche grundsätzlichen Erwägungen auch wiederum nicht zugunsten eines theologischen Positivismus für überflüssige Spekulation halten darf. Doch sind Erwägungen in Richtung auf die Kirche hin in unserm Zusammenhang zu weitführend.

zialen Ebene den „Beruf", die eschatologische Berufung lebt, die mit der *Taufe* übernommen wurde und auch von den anderen Christen, wenn auch gleichsam auf einer mehr hintergründigen Schicht, soziologisch weniger ausdrücklich gelebt wird. Der Mönch erhält zu seinem Taufberuf nicht einen neuen Beruf hinzu, der den Taufberuf artmäßig neu prägen würde – was ein neues Sakrament fordern würde –, sondern lebt in gewissem Sinn und Grad den allgemeinen Taufberuf jedes Christen, das Leben des „künftigen" Äons schon jetzt offener, ohne dessen Verhüllung durch die Erfordernisse des äußerlich noch bestehenden Äons. Daß die Eigentümlichkeiten des Mönchslebens (z. B. Mönchsweihe, Güterverzicht, Mönchskleid usw.) parallel zu den entsprechenden Dingen bei der Taufe gesehen wurden, kann daher ebensogut in dieser Weise gedeutet werden. Mönchsleben ist nur eine Ausformung des Tauflebens und darum trotz seiner wesentlich existentiellen, aber nicht wesentlich neuen existentiellen Bedeutung kein neues Sakrament. Wir können daher sagen, daß das Amtspriestertum als Berufs-Sakrament eine wesentliche, neue existentielle Bedeutung haben muß, bevor wir wissen, warum dem so sei, ja selbst, wenn der nun folgende Versuch des Aufweises dieses Grundes nicht zum Ziele führen würde.

Der Versuch, die existentielle Bedeutung des Amtspriestertums zu begründen, wird so durchzuführen sein, daß gefragt wird, welches der Elemente des Priestertums in derartiger und derartig neuer Weise den Menschen in Anspruch nimmt, daß sein existentielles Verhalten eine spezifisch neue Prägung erhält. Von vornherein möglich ist es, daß dies das eine oder das andere oder beide Elemente tun, die wir oben im Priestertum unterschieden. Selbstverständlich ist es aber nach dem oben Gesagten, daß wir die schon aufgezeigte wesentliche Zusammengehörigkeit beider Elemente des konkreten Amtspriestertums auch dann nicht vergessen dürfen, wenn wir zur Ansicht kommen sollten, daß nur eines der beiden Elemente existenzbegründend sei. Insofern beide Elemente innerlich zusammengehören, nehmen natürlich beide an der existentiellen Bedeutung des Priestertums teil, wenn es überhaupt eine solche gibt. Nur insofern beide Elemente doch auch unterschieden werden können, ist die Frage möglich, welchem von beiden diese Bedeutung zukommen könne. Und nur in diesem Sinne darf das Folgende in seiner „Einseitigkeit" verstanden werden.

Es scheint uns nun, daß die *kultische* Gewalt des Amtspriesters unmittelbar als solche nicht existenzbegründend ist. Zunächst ist in der Ausübung dieser Gewalt schon auffallend, wie wenig sie imstande ist, schon rein zeitlich das ganze Leben des Menschen zu beanspruchen. Wichtiger und entscheidender aber als Ausgangspunkt der Begründung dieser Meinung ist die einfache Tatsache, daß die Wirksamkeit der kultischen Vollmachten streng als solcher schlechterdings unabhängig ist von der menschlich-existentiellen Leistung der Träger dieser Vollmachten. Es ist damit keinesfalls geleugnet, daß die kultische Handlung, auch wenn sie auf jeden Fall „gültig" gesetzt wird unabhängig von der „Würdigkeit" des Priesters, doch eine entsprechende existentielle Haltung des Priesters fordert, und zwar deswegen, weil die kultische Handlung auch als solche doch nur durch eine freie

Setzung des Priesters („intentio") zustande kommt und es darum innerlich widersprechend wäre, wenn der Sinnrichtung dieser Handlung nicht auch die Richtung der existentiellen Haltung dessen entspräche, der diese Handlung vollbringt. Aber wenn der Priester so existentiell auf den Sinn seines kultischen Tuns eingeht, so nimmt er eben *die* existentielle Haltung an, die dem allgemeinen, „existentiellen" Priestertum eigen ist, von dem oben die Rede war. Konkreter gesprochen: weil er das Opfer kultisch als Amtspriester darbringt in einer von ihm frei gesetzten Handlung, muß er auch mit seiner inneren persönlichen Gesinnung auf seine Amtshandlung eingehen; er muß das Opfer auch als sein eigenes Opfer darbringen und sich das darin gegenwärtig gesetzte Opfer Christi in Glaube und Liebe persönlich aneignen. Wenn er dies tut, setzt er aber gerade nur jenen Akt, zu dem *jeder* Christ berufen ist. Existentiell kann er das Opfer als seines sich nicht mehr aneignen als ein „gewöhnlicher" Christ, weil das Opfer Christi schon sachlich früher dem ganzen Leib Christi zugedacht ist, als seine Gegenwärtigsetzung durch amtliches Tun dem Priester anvertraut wird[8]. Die kultische Vollmacht des Priesters als solche ist also eine *neue* Verpflichtung, den *alten* „Beruf", der durch Taufe und Firmung geschenkt wurde, zur Entfaltung zu bringen; nicht aber eine neue Verpflichtung zu einem bisher nicht besessenen *neuen* Beruf von existentieller Bedeutsamkeit.

Anders ist es mit dem apostolischen, „*prophetischen*" Element im Priestertum. Hierin liegt ein Beruf, der die ganze Existenz des Berufenen auf eine ganz neue Weise in Anspruch nimmt.

Es nimmt die *ganze* Existenz des Menschen in Anspruch. Die Verkündigung, das aktiv fordernde In-Anspruch-nehmen des Gehorsams der Menschen gegenüber der Heilswirklichkeit und Botschaft Christi ist schon eine Aufgabe, die von sich selber her keine innere Grenze hat, bezüglich der zeitlichen Inanspruchnahme des Lebens des Sendlings, wenn eine solche Grenze auch von außen durch die praktischen Notwendigkeiten des Lebens erzwungen wird. Aber was wichtiger ist: Die Predigt des Evangeliums fordert nach dem Ausweis des Evangeliums nicht nur tatsächlich den persönlichen Einsatz des Sendlings (seine Zeit, seine Arbeit usw.), sondern nimmt diesen als ihr inneres Element in sich selbst hinein. Denn Predigt des Evangeliums Christi ist nicht nur eine Darlegung „objektiver in sich selbst einzusehender Wahrheiten", bei der die Person möglichst aus dem Spiel bleiben soll und jedenfalls für den Anspruch dieser Wahrheiten auf Anerkennung belanglos ist, sondern hängt auf Grund ihres eigentümlichen Wesens grundsätzlich am persönlichen existentiellen Einsatz des Predigers.

Selbst wenn wir zunächst von der allgemeinen Frage absehen, ob nicht eine jede existentiell bedeutsame Wahrheit – auch wenn sie nicht „Offenbarungswahrheit" ist – von einem zum anderen echt nur übermittelt werden kann, wenn sie nicht bloß intellektuell als Satz im Lehrenden, sondern auch als existentiell voll-

8) Vgl. dazu *K. Rahner*, Die vielen Messen und das eine Opfer. Freiburg 1951, S. 72 ff.

zogene in ihm ist, so gilt dies doch auf jeden Fall von der Wahrheit des Evangeliums. Denn sie ist als an sich verborgene nur als wahr und als berechtigt gehorsamfordernde zu erweisen durch den Erweis des Pneumas und der Gotteskraft (1 Kor 2, 4).

Wir wollen hier nicht die biblische Theologie des Kerygmas, d. h. des glaubensfordernden Redens des Sendlings von Gott her darstellen. Aber sie würde wohl ergeben, daß das Verkünden der Botschaft Gottes wesentlich ein Sprechen im Heiligen Geist und in der Macht Gottes ist, und daß alles Prophezeien und Lehren ein pneumatisches Charisma ist; und zwar nicht nur dort, wo es in heutiger Begrifflichkeit ekstatisch-charismatisch den Charakter des Außergewöhnlichen trägt, sondern grundsätzlich immer, wo es dem Aufbau des Leibes Christi dient. Es müßte sich dann weiter zeigen, daß die übliche Scheidung zwischen gratia gratum faciens – Gnade für die eigene Heilung – und gratia gratis data – Gnade für die Heilung anderer – eine Scheidung, die voraussetzt, eine für den Aufbau des Leibes Christi gegebene Fähigkeit des Heiligen Geistes könne für die persönliche Heiligkeit des Menschen schlechterdings bedeutungslos sein, in unserem Falle zu einfach ist und der Auffassung der Schrift nicht entspricht. Das Charismatische im Verkünder des Evangeliums ist für Paulus mehr als bloß äußere Vollmacht und juristisch gültiges Gesandtsein, ist aber auch mehr (weil weniger) als wunderbare Befähigung der Einwirkung auf andere: es ist z. B. ein Geist der Kraft, der Liebe und Besonnenheit (2 Tim 1, 6–7). Ist aber das Charisma des Heiligen Pneumas, das zur Predigt des Evangeliums notwendig ist und in dem sich die Predigt als wahr und zur Gehorsamsforderung berechtigt erweist, ein den Verkünder selbst heiligendes, also seine Existenz bestimmendes Charisma, dann bedeutet das nichts anderes, als daß die Verkündigung wesentlich getragen ist durch den Erweis, daß die gepredigte Gnade im Prediger selbst Wirklichkeit ist.

Gewiß wird die Predigt nicht „falsch", sondern bleibt „richtig", auch wenn sie nicht existentielle Wirklichkeit im Prediger ist. Aber die Rede fällt gewissermaßen aus der ihr wesentlich zugeordneten Region heraus, sie wird unwirklich, entgegen ihrer innersten Wesensforderung, sie wird – in moderner theologischer Sprache ausgedrückt – gleichsam profane Rede von Fundamentaltheologie oder von Religionswissenschaft des Christentums statt von Glaubensforderung; eine Rede, die sich grundsätzlich nicht mehr von profanwissenschaftlicher Sprache unterscheidet, weil sie zwar noch das Logische im Hörenden, aber nicht seine Glaubensentscheidung treffen kann[9].

9) Man beachte: mit dem Gesagten ist bloß das grundsätzlichste Verhältnis angedeutet. Tatsächlich ist die Sachlage etwas verwickelter: der „unheilige" Prediger kann insofern noch „wahr" und nicht bloß „richtig" verkündigen, als auch er noch im Auftrag und im Bereich der „heiligen" Kirche spricht. Aber es bleibt: die Botschaft der Kirche wäre nur noch „richtig" und nicht mehr „wahr", wenn die Kirche aufhören könnte, die „heilige" zu sein. Und das ist auch von grundlegender Bedeutung für die Existenz desjenigen, der ihre Wahrheit verkündet.

Wahrheit und Richtigkeit eines Satzes sind ja nicht dasselbe. Der wahre Satz hat als solcher (nicht bloß als Voraussetzung zum Handeln) einen Bezug auf die Existenz des Menschen; letztlich, weil es keine „Sätze an sich" gibt, sondern sie in ihrem konkreten Vorhandensein immer eine Tat des Menschen sind: Man denke z. B. nur daran, daß der Glaube als *intellektuelle* Tugend in sich selbst Heilsbedeutung hat. Es gibt nicht bloß eine Analogie des Seins, sondern auch eine Analogie der Wahrheit, d. h. die richtigen Sätze (analog zu dem wirklich Seienden) haben innerhalb des Bereiches der Richtigkeit eine verschiedene Wahrheitsdichte. Und so wie und weil die analoge Seinsmächtigkeit des Seienden sich bemißt nach dem Maß der Innerlichkeit, des Beisichseins, also der Existentialität eines Seienden, so und darum bemißt sich die Wahrheitsdichte des wahren Satzes nach dem Grad, in dem es die Existenz des Seienden betrifft.

Dementsprechend muß sich aber auch eine analoge Gestuftheit finden im Existenzeinsatz beim Erkennen und Aussagen solcher innerlich variabler Wahrheiten. Je höher der erkannte Gegenstand, um so höher die Erkenntnis, die Wahrheit über ihn, um so existenzbetreffender und existenzfordernder darum auch diese Wahrheit. Wo es sich um die Wahrheit des sich selbst erschließenden Gottes handelt, ist in der Existentialität der Wahrheit der höchste Grad erreicht. Wo sie nicht mit diesem ihr entsprechenden existentiellen Einsatz gesprochen wird – und ihr entspricht eben nur ein Dasein, das durch die Mitteilung des göttlichen Pneumas allererst seinshaft dieser Wahrheit „kongenial" gemacht werden mußte, so daß ein solcher Einsatz immer Tun im Heiligen Geiste ist –, ist noch der tote menschlich-begriffliche Leib dieser Wahrheit und somit „Richtigkeit" in der Aussage gesetzt, aber nicht die Wahrheit selbst, so wie sie sich selbst meint. In dem Augenblick, wo die Kirche als ganze in allen ihren Predigern aufhören würde, heilig zu sein, im selben Augenblick würde sie auch aufhören, die „wahre" Verkündigerin der Wahrheit zu sein. Die Wahrheit des Christentums hätte aufgehört zu sein. Die Verkündigung der Offenbarung Gottes fordert somit auf Grund der spezifischen Wahrheitsdichte ihres Inhalts als ihr innerliches Element den existentiellen Einsatz des Verkündigers.

Damit *allein* ist freilich noch *nicht* gesagt, daß dieser existentielle Einsatz (biblisch der Glaube), der vom Verkündiger verlangt wird, etwas sei, was sich im gewöhnlichen Christen nicht finde. Es ist zunächst nur gesagt, daß so wie die christliche Botschaft nur echt – als „*Wahrheit*" – gehört ist, wenn sie nicht bloß verstandesmäßig als „richtig" gleichsam „geduldet", sondern auch *geglaubt* wird, ebenso auch das Reden, die Verkündigung als solche, auch Glaube sein muß. Es ist daher bis jetzt bloß die existentielle Bedeutung des Apostolischen, nicht aber seine existentiell neue Bedeutung nachgewiesen.

Diese Predigt des Evangeliums beansprucht den Verkündiger auf ganz neue Weise in seiner Existenz. Der amtspriesterliche Künder der Botschaft Jesu spricht sein Wort als der, der allein bevollmächtigt ist, die Heilswirklichkeit Christi

kultisch gegenwärtig zu setzen. Dadurch aber und durch die Sendung, die von Christus her durch die apostolische Sukzession auf ihm liegt, spricht er sein Wort nicht als ein vom Wort Gottes Getroffener; er gibt nicht Zeugnis von seinem *eigenen* Christsein als solchem – wenn dieses auch für ihn und den Hörenden unumgängliche Bedingung der rechten Verkündigung ist –, sondern er spricht das Wort Christi als solches selbst.

Jeder Christ ist zwar durch die Taufe und Firmung berechtigt und verpflichtet, von seinem Glauben Zeugnis zu geben, und es mag sein, daß er damit, wie z. B. in der alten Kirche, zur Glaubensverbreitung mehr beiträgt als die amtliche Glaubensverkündigung der Bischöfe und Priester; aber unmittelbar gibt er von seinem Glauben Zeugnis (darin natürlich auch von Christus selbst), und das sowohl verteidigend, wenn er in seinem christlichen Sein angegriffen wird, als auch dann – aber nur dann – den eigenen Glauben aktiv bezeugend, wenn und insoweit seine weltliche Existenz durch Familie, Freundschaft, bürgerliches Zusammenleben usw. das notwendig macht, weil der Laienchrist in solchen Situationen sich selbstverständlich so „geben" muß, wie er ist, und er eben Christ ist. Das Apostolat des Laien ist also unmittelbar durch sein *eigenes* Christsein begründet und in seinem Umfang gleichsam „von unten", d. h. von seiner weltlichen Situation her bestimmt. Der Laie nimmt nur insofern mittelbar auch am amtspriesterlichen Apostolat als solchem teil, als er denen materiell den Lebensunterhalt gewährt, die „vom Altare leben" und von dort aus die Botschaft Christi verkünden[10].

Der amtspriesterliche Sendling hingegen bezeugt nicht sein eigenes Christsein – wenn wesentlich auch *durch* es –, sondern unmittelbar Christus und dies nicht dort, wo seine weltliche Existenz es von ihm selbst her nötig oder möglich macht, sondern immer und überall; er tritt also gerade dort als Sendling auf, wo er – im Gegensatz zu Christus und (in anderer Weise) zum Laien – eigentlich „nichts verloren" hat, weil er gerade auch dorthin „von oben", von Christus und nicht von seiner eigenen weltlichen Situation her gesendet ist. Er muß es daher immer in Kauf nehmen, mit einem innerlich unanständigen, sich in die „Privatangelegenheiten" anderer einmischenden Fanatiker verwechselt zu werden.

Wenn aber so ein Auftrag einerseits die Existenz des Menschen in Anspruch nimmt, anderseits dieser Auftrag und diese Inanspruchnahme nicht schon mit der allgemein-christlichen oder menschlichen Lebenssituation gegeben ist, kommt solchem Auftrag eine wesentlich *neue* existentielle Bedeutsamkeit zu. Insofern diese *neue*, bisher nicht dagewesene „Inanspruchnahme" durch seinen Auftrag und seine Sendung eine neue Inanspruchnahme seines Glaubens ist – also von etwas, was er schon als Christ besitzt –, zeigt sich, daß das Sakrament der Weihe wesentlich auf dem Glaubenssakrament der Taufe aufbaut. Es bleibe hier der Einfachheit halber dahingestellt, ob das Charisma der Verkündigung noch mehr

10) Vgl. dazu *K. Rahner*, Schriften zur Theologie II. Einsiedeln 1955, S. 339–373.

sei als bloß die Kraft, als Verkündiger den Glauben in dieser ganz neuen Situation zu bewahren. Dieses In-Tätigkeit-treten-müssen des Glaubens in der wesentlich neuen Situation des Sendlings genügt hier, um wenigstens eine erste neue existentielle Bedeutung der Sendung nachzuweisen.

Insofern diese Bedeutsamkeit wegen des Zusammenhangs von Kult und Wort letztlich doch vom Kultischen her kommt (wenn sie auch erst im Apostolischen sie selber wird), die kultische Vollmacht aber nach dem Willen Christi eine dauernde, unverlierbare Gabe ist, ist der Auftrag von neuer, wesentlicher, existentieller Bedeutsamkeit ein dauernder, also ein Beruf. Nach dem oben Gesagten ist ein Beruf solcher Art ein Sakrament. Und damit auch umgekehrt: Das Sakrament und die priesterliche Existenz, die wirklich als solche von wesentlicher Eigentümlichkeit ist, gründet unmittelbar in dem Charakter des Priesters als eines Sendlings, so freilich, daß diese Sendung wieder ein Moment des kultischen Amtspriestertums ist.

Eine *Bestätigung* dieser Auffassung bezüglich der Begründung des existentiellen Charakters des Priestertums liegt wohl darin, daß das Neue Testament überall dort, wo überhaupt eine „Ethik" des Apostel-Priesters gegeben wird, diese nie vom Kultischen, sondern immer vom Apostolischen im engeren Sinne ausgeht. (Vgl. die Aussendereden des Herrn: Apg 20, 18–38; 1 Kor 2, 1 ff.; 3, 5–15; 4, 1–21; 9, 1–23; 2 Kor 1–7; 10–12; Kol 1, 23–2, 1; 1 Thess 2, 1–12; Pastoralbriefe; Hebr 13, 7 und 17 usw.)

Damit ist natürlich erst die *Grundlage* für die Beantwortung der Frage nach dem Wesen der priesterlichen *Existenz* gegeben, d. h. die Richtung bestimmt, in der nach den Wesenseigentümlichkeiten der priesterlichen Existenzweise gesucht werden muß.

BESTREBUNGEN IN DER MORALTHEOLOGIE

Von Franz Böckle

Die Diskussion um die Krise der Moral ist zum Gemeinplatz geworden. Dieser Beitrag möchte ihn nicht breiter treten, sondern auf einige positive Elemente hinweisen, die zur Erneuerung und zeitgemäßen Gestaltung der christlichen Sittenlehre bereits beigebracht wurden. Es soll zunächst eine knappe Darstellung der allgemeinen Situation der Morallehre im kirchlich-theologischen Denken versucht und dann mit dem Einfluß des Personalismus ein wirkkräftiger Faktor der Erneuerung konkret gezeigt werden.

Die allgemeine Situation

Die Entwicklung der Moraltheologie ist vornehmlich durch zwei Faktoren bedingt: durch die geistigen Strömungen, in deren Kraftfeld der Theologe steht, und durch die stets wechselnden Sachfragen einer raschlebigen Zeit, denen sich der Christ im Handeln und Entscheiden gegenübergestellt sieht[1]. Dabei erweist sich auch hier die Sachfrage als der geheime Hintergrund des theoretischen Suchens, die technische Weltbeherrschung, die soziologischen Umschichtungen, der Abstieg in die Tiefenseele zeigen dem Menschen die Relativität bisheriger gewohnter Positionen. Er wird plötzlich inne, wie vielfach bedingt das menschliche Handeln ist, wie sehr es von der gesellschaftlichen Entwicklung und der Geschichte des einzelnen Individuums abhängt, wie wenig man dieses bunte Leben aus allgemeinen Gesetzen deduzieren und in detaillierte Regeln fassen kann. So sucht er begierig nach einer Form, die allgemein genug ist, um den Alltag zu überdauern, und die trotzdem den einzelnen persönlich zu verpflichten vermag. Hier liegt mit ein Grund, daß „in der Kirche der letzten drei Jahrzehnte" drei Bewegungen „ein gewisses spontanes Echo gefunden haben: die Bibelbewegung, die liturgische Bewegung, die personalistische Bewegung".[2] Sie bilden eine Antwort auf die Fragen der Zeit.

Von diesen Strömungen ist die Erneuerung der Moraltheologie stark beeinflußt. Die *Bibelbewegung* verschafft ihr den Zugang zum genuinen Ethos der Evangelien und der apostolischen Verkündigung. Nach einer Periode fruchtloser Abwehrhaltung gegenüber einer rationalistischen Bibelkritik hat die katholische

1) Die außer- und innerkirchlichen Einflüsse wurden neuestens kurz und gut zusammengestellt von *S. Pinckaers*, Le renouveau de la théologie morale, La Vie Intellectuelle 27 (Okt. 1956) 1–21.
2) *H. U. von Balthasar*, Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien 1956, S. 164.

Exegese allmählich den Weg zur biblischen Theologie gefunden und damit auch zur sittlichen Botschaft des Neuen Testamentes[3].

Parallel zur Bibelbewegung und eng verbunden mit dem Studium der Patristik verläuft die *liturgische Bewegung*. Sie weckt Verständnis für das Geheimnis der Kirche und erneuert den Vollzug der Sakramente als Grundlage der christlichen Existenz. Beide Bewegungen suchen eigentlich innerkirchlich Versäumtes, Fälliggewordenes durch Neuerschließen der Quellen aufzuholen. Sie vermitteln eine vertiefte heilsgeschichtliche Schau des Mysteriums Christi als des realen Grundes eines christlichen Lebens. Sie fordern darum von der Moraltheologie einen organischen Aufbau aus der Mitte der Offenbarung in Christus, eine stärkere Herausarbeitung der sakramental-ontischen Basis im Moralsubjekt und methodisch eine stärkere und textkritische Heranziehung der positiven Quellen[4]; also alles Forderungen, die unmittelbar Aufbau und Methode betreffen.

Wenn man die *Diskussion um das Aufbauprinzip der Moral oder die praktischen Systemversuche* der letzten 25 Jahre überblickt, so erkennt man, daß die Bemühungen tatsächlich auf eine Erfüllung der genannten Forderungen hinzielen. Das Ringen um das Systemprinzip ist in zwei Arbeiten gründlich und übersichtlich dargestellt worden[5], weshalb wir uns hier auf wenige Hinweise beschränken. Kurz zusammenfassend ließe sich sagen: Der von F. Tillmann[6] neu versuchte organisch-christozentrische Aufbau hat sich im Grunde durchgehalten, sein Grundprinzip der Nachfolge aber ist durch kritische Beiträge und neue Systemversuche wesentlich vertieft und ergänzt worden. Die heilsgeschichtlich-konkrete Schau ist – wenigstens im Ansatz – allen Versuchen gemeinsam. Man sieht im Menschen nicht nur abstrakt theologisch das übernatürliche Ebenbild Gottes, sondern versteht ihn konkret heilsgeschichtlich als Glied am mystischen Leib[7],

3) Nach einem zögernden Anfang durch *K. Benz*, Die Ethik des Apostels Paulus, Freiburg 1912, und *Herkenrath*, Die Ethik Jesu, 1926, mehren sich die exegetischen Beiträge zur ntl. Ethik. Es genügt hinzuweisen auf die Monographien von *Wagner* (1931), *Staffelbach* (1932), *Tillmann* (1933), *Vögtle* (1936), *Bläser* (1941), *Wannach* (1951), *Kirchgäßner* (1950), oder die Kapitel zur Ethik in den Bibeltheologien von *F. Prat, J. Bonsirven, M. Meinertz*. – Die neuesten Beiträge von *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes, München 1954, oder von *C. Spicq*, Prolégomènes à une théologie néotestamentaire de l'agapè, Louvain 1955 oder das Sonderheft Lumière et Vie, Nr. 21: Grandes Lignes de la Morale du Nouveau Testament, bedeuten einen großen Fortschritt und zeigen, daß man katholischerseits das Anliegen verstanden hat, aber auch was noch zu tun bleibt. (Vgl. die Kritik von *H. Schlier*, in: Die Welt der Bücher, Beiheft zur HK, Ostern 1955).

4) Zu den Forderungen vgl. *P. Hadrossek*, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance. München 1950, S. 4 f.; *G. Thils*, Tendances actuelles en Théologie Morale. Gembloux 1940; *J. Leclercq*, Christliche Moral in der Krise der Zeit. Einsiedeln 1954.

5) *P. Hadrossek*, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance, München 1950 (bis und mit Tillmann) und *J. Fuchs*, Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie, Ein Bericht, Scholastik XXIX (1954) 79–87 (von Tillman bis Häring).

6) *F. Tillmann*, Die Idee der Nachfolge Christi. Düsseldorf 1933.

7) *E. Mersch*, Morale et Corps Mystique. Louvain 1937. *Fr. Jürgensmeier*, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Paderborn 1933.

oder in seiner Berufung zur Königsherrschaft Gottes[8], oder als den in Christus und durch Christus geschaffenen und erneuerten Menschen[9]. Die Grundidee der Nachfolge Christi erfährt (besonders deutlich bei Häring) durch Einbezug des Sakramentalen eine wesentliche *Vertiefung*. Nachfolge besagt ja wesentlich mehr als Nachahmung. Nachfolge Christi im eigentlichen Sinn ist ein im sakramentalen Leben begründeter Mitvollzug des Lebens Christi. Nachahmung eines Vorbildes ist auch auf der rein ethischen Ebene möglich, Mitvollzug des Lebens Christi aber gilt es nur im Sakramentalen, da, wo Christus uns in die reale Möglichkeit dazu versetzt. Eine christliche Sittenlehre darf darum die Sakramente nicht bloß als Hilfsmittel im ethischen Ringen oder gar als zusätzlichen Pflichtenkreis behandeln, sie muß vielmehr die sittlichen Normen in der sakramentalen Wirklichkeit begründen[10].

Doch dies alles zeigt eigentlich erst die Grundlage und die Grundidee, aus der das christliche Leben möglich sein und nach der es verstanden werden soll. Zur Durchführung einer vollen christologischen Synthese im Aufbau der Sittenlehre muß die Grundidee durch ein Prinzip erweitert werden, das sowohl die sittliche Erkenntnis wie die sittlichen Akte (die natürlichen wie die übernatürlichen) durchformt. Man hat dies unter den Theologen sehr wohl gespürt und auch längere Zeit darüber disputiert, ohne zu einem ausgesprochen positiven Ergebnis zu kommen[11]. Einen bedeutenden positiven Beitrag zum ganzen Problem brachte erst die methodologisch-spekulative Studie von G. Gilleman über den Primat der Caritas[12]. Er zeigt, wie das formende Prinzip der Caritas bereits im desiderium naturale in visionem beatificam des konkreten Menschen seine Grundlage hat. Es handelt sich beim desiderium naturale um eine grundlegende menschliche Liebestendenz auf jenen Gott hin, der unser letztes beseligendes Ziel sein wird. Der Mensch ist sich dieser Liebe zwar nicht reflex und in begrifflicher Klarheit bewußt, er erfährt sie aber unmittelbar als Dynamismus auf sein ewiges Ziel. Es handelt sich um ein natürlich erfahrbares „übernatürliches" Existential, das im Gerechtfertigten zur Caritas geformt wird. So findet also im Grunde ein einziges Liebesstreben in allen sittlichen Akten, den „natürlichen" wie den übernatürlichen, seine Verleiblichung; die Liebe durchdringt so als alles formendes (nicht material bestimmendes) Prinzip die ganze Sittlichkeit. Es wäre nur zu wünschen, das Gilleman seinen Entwurf in einer vollständigen Moraltheologie zur Ausführung brächte.

8) *J. Stelzenberger,* Lehrbuch der Moraltheologie, Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn 1953; auch *Mausbach-Ermecke,* Katholische Moraltheologie I-III. Münster 1953–54.
9) *N. Krautwig,* Entfaltung der Herrlichkeit Christi, Eine Wesensbestimmung der katholischen Moraltheologie. WissWeish 7 (1940) 73–99. *B. Häring,* Das Gesetz Christi. Freiburg (Wewel) 1954.
10) Vgl. *G. Ermecke,* Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral, in: Festschr. f. Tillmann. Düsseldorf 1950, S. 35–48.
11) An der Diskussion sind beteiligt: *O. Schilling, F. Tillmann, P. Hadrossek, N. Krautwig,* vgl. *J. Fuchs,* a. a. O. S. 82 ff.
12) *G. Gilleman,* SJ, Le Primat de la Charité en Théologie Morale. Louvain 1952.

Neben der Bibel und Liturgie steht als dritter wirksamer Faktor die *personalistische Bewegung*. Der Personalismus gleicht einer Grundwelle im Strom unseres Zeitdenkens, er hat weitgehend die deutsche katholische Geistigkeit seit dem ersten Weltkrieg geformt. Innerkirchlich gesehen bedeutet er für Hans Urs von Balthasar zuerst „Reaktion auf eine allzu schulmäßige, antlitzlose und ungeschichtliche Neuscholastik, später erneute und verstärkte Reaktion auf die nazistische Verknechtung der freien Geistperson, schließlich bewußt-unbewußt nachholende Übernahme mancher beachtlicher Impulse des evangelischen Christentums“[13]. Die ersten Impulse gingen von Kierkegaard aus, der als Antwort auf Hegels Menschvergottung zeigte, daß der Mensch nur im *Gegenüber* zu Gott wahrhaft ein Selbst werden könne. Er hat den Menschen zu sich selbst geführt, indem er ihm den Sinn eröffnete für das, was er nicht ist. Seine Gedanken leben als Ideal des „einzelnen“ bei Ferdinand Ebner und Theodor Haecker fort. Auf dem Gebiet der praktischen Vernunft wurde vor allem Max Scheler zum großen Anreger personalistischen Denkens. Gegenüber der reinen, unpersönlichen Pflichtmoral Kants betont er die Objektivität der sittlichen Werte, die nur von der Person als Träger verwirklicht werden können. Scheler wirkt bis heute sehr stark auf die katholische Ethik ein. Sowohl die wissenschaftliche Moraltheologie, insbesondere Theodor Steinbüchel und seine Schule, wie auch die geistigen Führer der Jugendbewegung (Guardini, D. von Hildbrand) sind ihm verpflichtet. Dazu kommt in neuester Zeit die Auseinandersetzung mit der Situationsethik philosophischer oder theologischer Prägung. Sie fordert von der katholischen Moral eine vermehrte Berücksichtigung des einmalig-persönlichen Charakters der sittlichen Forderung. Wenn man ferner bedenkt, daß auch das Ethos des Neuen Testamentes, besonders die paulinisch-johanneische Ethik, stark personalistische Züge trägt, begreift man, daß gegenwärtig kein anderer Faktor so intensiv auf Form und Inhalt der Moraltheologie einwirkt wie das personalistische Denken. Dieser Einfluß soll darum im Folgenden in den wichtigsten Zügen gezeigt werden.

Der Einfluß des personalistischen Denkens

Die Personalität des Menschen ist die Grundlage seiner Sittlichkeit. Mit dem Begriff der Person wird deutlich, daß der Mensch mehr ist als eine Sache unter Sachen, daß er als Subjekt seines Handelns in Freiheit sich selbst gehört und daß er darum auch in Verantwortung steht gegenüber dem, was nicht er selbst ist. Personalität vereinigt also drei Wesenskomponenten: die besondere Gestalt der Eigenständigkeit (Subsistenz), die Fähigkeit zur Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung (Existenz) und die Offenheit und Hinordnung auf das objektive Sein in der Wahrheit und im personalen Du (Transzendenz). Wir folgen in unserer Untersuchung diesen Wesenskomponenten.

13) *H. U. von Balthasar*, Gedanken zum Mangel an Priester- und Ordensberufen. Priester und Eucharistie 59 (1956), S. 8.

Die Eigenständigkeit der Person (Subsistenz). Das In-sich-selbst-Stehen, die innere Geschlossenheit, der Selbstand ist das erste bezeichnende Moment der Person. Damit ist mehr gemeint als ein bloßes Individuellsein. „Über das Individuellsein als pure quantitative Einzelheit hinaus meint ‚Individualität' nicht das eine unter vielen, sondern die Einzelheit als Einzigkeit im Sinne qualitativ besonderen Gehaltes" (Steinbüchel[14]). Die Scholastik wußte um diese Einzigkeit der Person, sie ist unmittelbar (incommunicabilis S. Th. III. q. 3 a. 1 ad 2); denn ihre Geistseele nimmt teil an der In-sich-selber-Ständigkeit der reinen Form, die nicht aufgeht in ihrer Hinordnung auf die Materie als dem Prinzip der Wiederholbarkeit. Während aber die Scholastik, vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitend, die Individualität „von unten her" mehr negativ abgrenzend sieht, versucht man sie heute mehr „von oben her", vom Schöpfungsakt aus, in ihrem positiven Gehalt zu werten. „Beim Menschen ist die Individuierung nicht nur von unten her, von Materie und Lebensgrad gegeben, sondern erstmals auch unmittelbar von oben her durch den Geist. Bei ihm ist nicht die in Merkmalen aufzuzeigende Verschiedenheit das Wesentliche, sondern der durch den Schöpfungsakt unverkennbar gesetzte Unterschied mit dem Charakter des Anrufes, des personalen Bezuges."[15] Der Vorstoß in dieser Richtung geht einerseits von Scheeben und anderseits von Emil Brunner aus, der programmatisch erklärt: „Der alte Satz: ‚principium individuationis est materia' muß vom christlichen Glauben aus so umgeformt werden: ‚Principium individuationis est voluntas Dei creatoris."[16] Brunner versteht diesen Satz allerdings im Sinne seines aktualistischen, substanzlosen Personbegriffs, wonach Personsein reine Gnade bedeutet und sich erschöpft in „responsorischer Aktualität" auf den Gnadenruf Gottes hin. Der Satz kann aber auch einen gut katholischen Sinn haben: Person bedeutet immer das gottebenbildliche Sein in der konkreten Verwirklichung; der konkreten Existenz nach aber gründet dieses Sein in der frei wählenden Berufung durch den personalen Gott. Und da diese Berufung in der konkreten Ordnung immer Berufung zum übernatürlichen Ziel besagt, so trägt die Personalität des Menschen immer schon den Charakter des die reine Natur überschreitenden Geschenkes, der Gnade.

Diese Entwicklung hat zu einer starken Aufwertung der Individualität des Menschen geführt. Das Individuum wird nicht nur von seiner Art her gesehen, sondern vermehrt auch in seiner Einmaligkeit, in seinem nicht aus der Art ableitbaren Eigenwert, der in der Berufung durch Gott in Christus gegründet. Für die Moraltheologie ist diese ganzheitliche Sicht des Menschen grundlegend. Sie ist am besten geeignet, Einseitigkeiten und Übertreibungen des Personalismus zu über-

14) *Th. Steinbüchel,* Die Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre I/1. Düsseldorf 1951, S. 325.

15) *A. Schüler,* Verantwortung, Vom Sein und Ethos der Person. Freiburg (Wewel) 1948, S. 43. – Im gleichen Sinn: *R. Guardini,* Welt und Person. Würzburg 1939, S. 164: „Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf."

16) *E. Brunner,* Der Mensch im Widerspruch. Zürich 1941, S. 326.

winden, indem sie seine berechtigten Anliegen aufgreift. Es sei beispielsweise auf die Diskussion um den Sinn und Zweck der Ehe oder über die Funktion des Privateigentums hingewiesen. Wenn dabei die übernatürliche Berufung des Menschen und seine Eingliederung in die Gemeinschaft des Christusleibes nicht deutlich genug gesehen wird, so führt dies allzuleicht zu einer Übersteigerung der Individualwerte gegenüber der sozialen Aufgabe (Ehe, Eigentum) oder der persönlichen Verantwortung gegenüber dem Amtlich-Institutionellen (im Schrifttum E. Michels). Es ist Aufgabe einer christlichen Ehe- und Sozialethik, hier aus einer ganzheitlichen Schau der Person in all ihren Beziehungen die richtige Ordnung aufzuzeigen. Die Entwicklung dieser Fragen wird anderswo dargestellt[17]. Wo aber das arteigene, die Individuen verbindende und verpflichtende Wesen verkannt wird, droht die Gefahr einer reinen Situationsethik. Die Überwindung dieser Gefahr fordert von der Moraltheologie eine formale Existentialethik, die in Ergänzung zur Wesensethik zeigt, daß und wie das positiv Individuelle, auch wenn es nicht reflex und satzhaft aussprechbar ist, doch Gegenstand eines verpflichtenden Willens Gottes sein kann, wie also das Individuelle einen Menschen weit über das Allgemeine hinaus verpflichten kann in einem „Privatbereich", der der persönlichen Verantwortung des einzelnen überlassen bleibt. Dazu sind eigentlich erst Ansätze da. Neben den schon erwähnten Werken von Guardini und Schüler haben sich in neuerer Zeit besonders K. Rahner[18], R. Egenter[19] und J. Fuchs[20] sehr positiv dieser Anliegen angenommen. Wir werden später darauf zurückkommen, vorerst müssen wir die weitern Elemente des Personalen kennenlernen.

Die Selbstverwirklichung der Person (Existenz). Selbstand bedeutet noch nicht Vollbesitz oder Erfüllung des Personalen. Die endliche Person trägt Werdecharakter, sie hat sich im freien, menschlichen Akt stetsfort selbst zu verwirklichen. Wenn die heutige Existenzphilosophie die eigentliche menschliche Daseinsform (die Existenz) darin sieht, daß sich der Mensch im reflektierten Bezug zum Sein selbst vollzieht, so darf man innerhalb des scholastischen Denkens wohl im ‚actus humanus', im menschlichen Akt, eine gewisse Entsprechung für diesen Existenzbegriff suchen[21]. Gewiß besteht ein tiefgreifender Unterschied. Für das

17) Vgl. die Arbeiten von *A. F. Utz, J. David* und *A. Sustar,* in: Fragen der Theologie heute, Benziger 1957.

18) *K. Rahner,* Über die Frage einer formalen Existentialethik. Schriften zur Theologie II. Einsiedeln 1955, S. 227–246; *ders.,* Der Einzelne in der Kirche. Christ heute I, 10. Einsiedeln 1950; *ders.,* Das freie Wort in der Kirche, Christ heute III, 2. Einsiedeln 1953; *ders.,* Prinzipien und Imperative. Wort und Wahrheit 12 (1957) 325–339.

19) *R. Egenter,* Von der Freiheit der Kinder Gottes. Freiburg 1949; *ders.,* Kasuistik als christliche Situationsethik. MünchThZ I (1950) 54–65.

20) *J. Fuchs,* Situation und Entscheidung. Frankfurt 1952 (mit guten Literaturangaben).

21) Vgl. *H.-D. Robert* OP, Phénoménologie existentielle et morale thomiste, in: Morale Chrétienne et Requêtes contemporaines. Chasterman 1954, S. 198.

scholastische Denken ist die Person nicht nur die Summe ihrer Akte; der im Akt vollzogenen Existenz liegt in der noch nicht entbundenen Freiheit eine potentielle Existenz zugrunde, auch wenn wir diese niemals ‚nackt', d. h. als gegenständliche Gegebenheit im Bewußtsein haben, weil der Übergang immer schon geschehen ist. Sosehr die Person nur im Akt erkennbar ist, so ist sie doch nicht mit ihren Akten identisch, und sosehr die Person ständig eines Gegenüber bedarf und sich in Beziehungen aktuiert, so ist sie doch mehr als reine Beziehung. Das katholische Denken lehnt einen rein aktualistischen Personenbegriff ab und hält am substantiellen Geistfundament der Person fest. Das steht hier nicht zur Diskussion. Aber die Auseinandersetzung mit dem existentialistischen Denken verlangt doch von der Moraltheologie, *das Verhältnis von Person und Akt* näher zu prüfen und den Akt wieder personal voller zu sehen.

Ein erster Schritt in dieser Richtung scheint heute ziemlich allgemein vollzogen. Man hat sich von der bloßen Untersuchung eines abstrakt gefaßten sittlichen Aktes und seiner Objekte abgewandt, man redet nicht mehr nur vom Dürfen und vom Nichtdürfen, vom Gebotenen und vom Verbotenen, man fragt wieder allgemein zuerst *nach dem handelnden Menschen.* Der Grundsatz ‚agere sequitur esse', Handeln ist Seinsvollzug, steht, wenigstens als Programm, wieder am Anfang jeder Moral. Das hat uns ein Hinweis auf die Systemversuche weiter oben schon gezeigt.

Nicht so allgemein und konsequent ist *der zweite Schritt* vollzogen worden, der das Sein des konkret Handelnden als streng *personales Sein* sieht und entsprechend auch den Akt als personalen Akt wertet. Die Person ist ja nicht nur Ausgangspunkt und Sammelstelle einzelner Akte, sie spricht sich vielmehr in ihrer Individualität in den Akten aus und findet durch sie hindurch ihre endgültige Prägung. Das gibt dem menschlichen Handeln eine existentielle Fülle und Bedeutung, die seine begriffliche Erfassung übersteigt. Neben den schon erwähnten Werken von Th. Steinbüchel, A. Schüssler, G. Thils und G. Gilleman (der selbst wichtige Anregungen P. Rousselot und G. de Broglie verdankt), haben sich auch L. Janssens[22] und K. Rahner mit dem Problem beschäftigt. Besonders die scharfsinnigen Darstellungen Karl Rahners sind außergewöhnlich bedeutend; sie sind geeignet, die Moraltheologie reich zu befruchten. Er hat seine Auffassung in bezug auf die endliche Erkenntnis in ‚Geist in Welt[23]' grundgelegt und dann an den verschiedensten Fragen auch in bezug auf das Wollen durchexerziert[24]. Ent-

22) *Louis Janssens,* Droits Personnels et Autorité, Les Bases. Louvain 1954.

23) *K. Rahner,* Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck 1939; München ^{2}1957.

24) Etwa in den Arbeiten: „Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz". ZKathTh 65 (1941) S. 61 bis 80 und Schriften I, S. 377–414 (bes. 391 ff.); – „Die Gliedschaft in der Kirche". ZKathTh 69 (1947) S. 129–188 und Schriften II, S. 7–94 (bes. 86 f.); – „Würde und Freiheit des Menschen", in: Kirche in neuer Zeit. Innsbruck 1952, und Schriften II, S. 247–277; – „Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiete zwischen Theologie und Psychotherapie." Anima 8 (1953) S. 258–272 und Schriften II, S. 279–297 (bes. 286–291). Wir zitieren im Folgenden einfach Band und Seitenzahl der „Schriften zur Theologie", Einsiedeln 1954–55.

sprechend der Struktur des Menschen als eines Geistes in Materie unterscheidet er zwischen dem Menschen als intelligibler ‚Person' und dem Menschen als ‚Natur'. „Mit *‚Person'* ist der Mensch gemeint, insofern er in der Freiheit über sich selbst (als Natur) verfügen kann und verfügt" (II. 86). Insofern er noch verfügen kann, nennt ihn Rahner auch ‚ursprüngliche Person' im Gegensatz zu ‚endgültigen Person', die gleichsam das Ergebnis des Verfügthabens ist (II. 287). Die ursprüngliche Person bezeichnet das eigentliche Personzentrum als transzendenter Geist in seiner dynamischen Ausrichtung auf Gott. Sie ist der Urgrund der Freiheit und ihrer Entscheidungen; denn nur in dieser dynamischen Ausgerichtetheit auf das unendliche Gut ist der Mensch dem endlichen Gut gegenüber frei. So ist der Mensch in seinen Entscheiden vor Gott gestellt, er verfügt aus der innersten Mitte der Person über sich als Ganzes in seiner Stellung zu Gott (I. 392). Es geht also um eine grundlegend existentielle Entscheidung. Den Entscheid selbst fällt der Mensch freilich nicht unmittelbar an Gott (er ist ja dem absolut Guten gegenüber nicht frei), sondern in und durch seine ‚Natur' an endlichen Gütern, an gegenständlichen Werten. Unter *‚Natur'* versteht Rahner „alles am Menschen, was und insofern es dieser Verfügung über sich selbst als ihr Gegenstand und Bedingung ihrer Möglichkeit vorgegeben sein muß" (I. 393), und auch „eine die autonome Souveränität der Freiheit eingrenzende Norm bedeutet" (II. 86). Konkret ist darunter die beseelte Leiblichkeit mitsamt ihren Beziehungen und Bindungen an die Umwelt gemeint.

Entsprechend der Unterscheidung von Person und Natur unterscheidet nun Rahner auch bei der existentiellen Entscheidung des Menschen über sich selbst eine doppelte Schicht: einmal die ursprüngliche intelligible Freiheitstat des Menschen als solche und dann deren notwendige Verleiblichung in und durch die ‚Natur' in den menschlichen Akten. Es ist sehr zu beachten, daß diese Unterscheidung von ursprünglicher Freiheitstat als solcher und deren Verleiblichung *nicht* etwa zusammenfällt mit der scholastischen Distinktion von Akt (actus internus) und Handlung (actus externus); sie liegt dieser vielmehr voraus, der actus internus ist bereits als eine Verleiblichung des Wollens anzusehen[25]. Die beiden Schichten der Freiheitshandlungen sind darum *einerseits* niemals trennbar. „Die Freiheitstat des Menschen ist nie im Sinne eines reinen Existentialismus absolut schöpferisch, sondern immer wesentlich auch Unterwerfung unter die Gesetzlichkeit der Materie des freien Handelns" (II. 87). Die intelligible Freiheitstat und ihre Verleiblichung dürfen aber *anderseits* auch nicht identifiziert werden, so wenig wie ‚Geist' des Menschen in Seele aufgeht, oder so wenig wie Geistseele *bloß* forma corporis ist. „Damit ist eine eigentümliche reale Dialektik gegeben zwischen dem Freigewollten als solchem und dem in Freiheit Getanen: Das in die Dimension der Natur hinein durch die Person Vollzogene ist . . . Ausdruck und Offenbarung dieser Freiheitsentscheidung in der raumzeitlichen Materialität des Menschen, in seiner ‚Sichtbarkeit'; und es ist gleichzeitig, weil von der ursprüng-

25) Vgl. *W. Brugger,* Die Verleiblichung des Wollens. Scholastik 25 (1950) 248–253.

lichen Freiheit verschieden, auch Verhüllung dieser ursprünglichen Freiheitstat als solcher" (II. 87). Das liegt zunächst einmal ganz einfach darin, daß die Verleiblichung nicht die ganze Fülle der ursprünglichen existentiellen Entscheidung sichtbar zu machen vermag. Dazu kommt aber noch ein zweiter Faktor, den es sehr wohl zu beachten gilt. Die ‚Natur' als der Ort, wo sich die ursprüngliche Person und ihre Entscheidung verleiblicht, ist zugleich auch der Ort, wo das Personfremde in mannigfacher Weise auf die Person einwirkt. Damit entsteht im identisch selben Raum der ‚Natur', des welthaft Mittleren der Person, in dem sich die ursprüngliche Person und das Personfremde vollziehen, „eine Interferenz von Aktion und Passion, von Getanem und Auferlegtem, von Eigenem und Fremden: das Eigene wird verdeckt durch das Fremde, und das Fremde gibt sich als Personeigenes" (II. 288). So ist der Mensch in seinem erkennbaren Handeln „‚er selber' und doch nicht er selber, er ist im andern und als der andere, der so als im andern nie einfach er als er selbst sein kann" (II. 287).

Aus diesem grundsätzlichen Verhältnis von Person und Akt ergeben sich für die Moraltheologie einige *praktisch bedeutsame Konsequenzen.*

1. Da sich die Person in ihren Akten realisiert und in ihnen zur Erscheinung kommt, müssen die sittlichen Akte *als personale Akte gesehen* und bewertet werden. Dazu kann man aber nicht nur vom objektiv Feststellbaren und Sichtbaren ausgehen, eine solche Bewertung könne höchstens eine mehr oder weniger vorhandene Übereinstimmung der Leistung mit der gestellten Aufgabe konstatieren, während ihr die innere Teilnahme am Akte, das Sich-hinein-Geben der Person in Intensität und Liebe verborgen bliebe. Die Beurteilung der Handlung muß darum, wie A. Schüler treffend meint, immer ein Doppeltes berücksichtigen: Die sachliche Richtigkeit und Sinnhaftigkeit des Aktes, also seine Beziehung zur objektiven Seinswelt – und dann „wieviel an personalem Leben in dieser gesetzlichen Beziehung gegenwärtig ist. Das erste wäre der Gesichtspunkt, nach dem Handlungen fast immer, das zweite der Gesichtspunkt der geistigen Vitalität, nach dem sie selten bewertet werden."[26] Dies mehr zu berücksichtigen, ist das Bestreben all jener, die nach einem personalen Ethos rufen. Dieser Ruf ist doch schon weitherum gehört und verstanden worden.

2. *Der sittlich schlechte Akt ist nicht identisch mit dem,* was wir theologisch *Schuld* nennen. Er ist wohl ein „konstitutiver Ausdruck" für den in der Tiefe des Geistes sich vollziehenden und die Person total bestimmenden Abfall von Gott; aber er ist weder reiner noch erschöpfender Ausdruck für die Schuld. Das muß uns in der Beurteilung vorsichtig machen. Gewiß, die Heilige Schrift fordert den Menschen auf, seine Schuld zu bekennen, und dies setzt voraus, daß er sie auch reflex, satzhaft erkennen könne; die falsche Ausrichtung einer Tat ist ihm dafür echtes Zeichen. Aber wir haben festgestellt, daß die ‚Natur' als Medium

26) A. a. O. S. 74.

des personalen Selbstvollzugs zugleich auch das Medium ist für das Einwirken der Außenwelt auf die Person. Der Akt behält darum in seinem wirklichen Anzeigen doch „eine grundsätzlich unbehebbare Zweideutigkeit".[27] Rahner zieht daraus den Schluß: „Die reflexe Interpretation der Wirklichkeiten im mittleren Medium der Person als Ausdruck oder Eindruck oder beides kann grundsätzlich nur eine approximative, vorläufige sein, sie kann für das praktische Handeln und für die dabei gegebenen Pflichten ausreichend sein und wird es im durchschnittlichen Normalfall des Alltags sein; sie ist aber nicht absolut und bleibt vorbehaltlich – Gott, dem einzigen Richter, vorbehalten. Und nur wenn sie so ist, entspricht sie der helldunklen Situation, die durchzuhalten der Kreatur aufgetragen ist, weil sie in dem Nicht-mit-sich-definitiv-fertig-Werden nicht nur ein bedauerliches Faktum realisiert, sondern eine Grundsituation der Kreatur, die ihr wesentlich ist, weil sie sich darin gerade bedingungslos Gott ausliefert. Eine Analyse über Schuld und Gerechtigkeit, die wirklich ganz fertig werden wollte, wäre die Anmaßung des Gerichtes Gottes" (II. 291).

3. Durch das Verhältnis von ‚Person' und ‚Natur' findet auch die *Unterscheidung der läßlichen und schweren Sünde* eine Erklärung. Weil die ‚ursprüngliche Freiheitstat' sich in der ‚Natur' auszeugen muß, weil sie sich in einem sinnlich-geistigen Akt verleiblichen muß, darum kann es beim Menschen (nicht aber beim Engel) läßliche Sünden geben. Die auf das Gute ausgerichtete ‚Natur' ist es, die unter Umständen verhindert, daß die ‚ursprüngliche Freiheitstat' jene Intensität erhält, die für die schwere Sünde notwendig wäre. Die Ursache der läßlichen Sünde liegt also immer in der Verleiblichung des Wollens im Akt. Mit anderen Worten, der Akt, sofern er im Personzentrum entspringt, hat die Tendenz zur Totalität; sofern er sich in der Materialität der Natur vollzieht, unterliegt er einer Verunvollkommnung. Diese Verunvollkommnung kann direkt durch das Subjekt oder mehr vom Objektiv-Sachlichen her bestimmt sein, immer ist die Unvollkommenheit des Aktes der eigentliche Grund für die sogenannte läßliche Sünde. Es ist wiederum K. Rahner, der so ganz nebenbei in seinem Artikel über die Konkupiszenz auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat (I. 401). B. Häring hat die Anregung in seiner Moraltheologie aufgegriffen und durch Hinweise auf die Scholastik (Lehre von der Unmöglichkeit der läßlichen Sünde für die Engel) unterbaut[28].

Diese Erklärung dürfte die in der Moraltheologie übliche, einseitige Beurteilung der Sünden vom Sachlichen her und deren Distinktion in solche ‚ex genere' und

27) Es dürfte eine der schwierigsten Fragen der Moraltheologie sein, wie wir über eine rein sachlich begriffliche Festlegung hinaus zu einer existentiellen Bestimmung der Schuld kommen können. Rahners Unterscheidung von Person und Natur könnte dahin einen Weg weisen, der aber noch ernster Prüfung bedarf. Hier hätte auch die *Moralpsychologie* ein wichtiges Wort mitzusprechen. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, wollten wir die Entwicklung und den großen Einfluß der modernen Psychologie auf die Moraltheologie weiter darstellen. Es sei dazu verwiesen auf *Th. Müncker,* Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1953.

28) Vgl. Das Gesetz Christi. Freiburg (Wewel) 1954, S. 368–374.

‚ex toto genere' in die richtigen Proportionen weisen; für die Abklärung der faktischen Schuld hat diese Unterscheidung doch nur hinweisenden Charakter.

4. Eine letzte Folgerung betrifft noch die *übernatürliche Ausrichtung der sittlichen Akte und ihre Freiheit.* Weil sich die Freiheitsentscheidung in der Natur verleiblichen muß und diese Natur der endlichen Freiheit sogar als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausliegt, ist die Freiheitstat des Menschen in concreto durch die Bedingtheiten der Natur geprägt. Zu diesen Bedingtheiten der konkreten Menschennatur gehört aber auch ihre Annahme durch Gott in der Menschwerdung seines Sohnes. Durch die Inkarnation ist das Menschengeschlecht als Ganzes faktisch von Gott angenommen, die übernatürliche Berufung gehört darum als existentielle Bestimmung zur *konkreten* Natur jedes Menschen. Wenn darum der Mensch als geistige Person seinen Freiheitsentscheid in der ‚Natur' vollzieht, so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch schon getragen von der übernatürlichen Berufung und wird in der Totalität ein Entscheid für oder gegen sie. Es ist im Grunde der gleiche Gedanke, den wir schon beim Hinweis auf das Caritasprinzip Gillemans gefunden haben. Hier ist aber noch deutlicher gezeigt, daß die sogenannten natürlich guten Akte, sofern sie sich notwendig in einer übernatürlich affizierten Natur vollziehen, bereits eine übernatürliche Ausrichtung haben und darum in der konkreten Heilsordnung nicht ohne Gnadenhilfe Gottes verwirklicht werden. Das gleiche ist auch von der menschlichen Freiheit zu sagen. Sie hat ihre Voraussetzung in der Natur, also auch in den von der Moral immer aufgezeigten Elementen der Willensfreiheit. Aber es wäre eine unzulässige Verkürzung, in der „neutralen Drehscheibe des liberum arbitrium" (K. Barth) die ganze Freiheit zu sehen; auch die „natürliche" Freiheit ist bereits heilsgeschichtlich zu beurteilen, sie findet in der christlichen Freiheit ihre wahre Erfüllung. Ph. Dehlaye bedauert in seinem kritischen Aufsatz „La Théologie morale d'hier et d'aujourd'hui"[29], daß sich die Moral im allgemeinen um diese Freiheit zu wenig annehme. Das ist richtig und erstaunlich, wenn man bedenkt, daß beispielsweise Karl Barth das Geschenk der Freiheit geradezu zur Grundlage seiner Ethik macht. „Evangelische Ethik heißt Besinnung auf das dem Menschen in und mit dem Geschenk dieser Freiheit von Gott gebotene Tun."[30]

Man hat aber doch auch katholischerseits in neuerer Zeit dieser Freiheit der Kinder Gottes vermehrte Beachtung geschenkt. In besonderer Weise sei hier auf das Werk von R. Egenter[31] hingewiesen; es ist ein großes Bemühen, den Freiheitsbegriff aus der genannten Verkürzung zu befreien: „Sittliche Wahlfreiheit als bloßes Vermögen ist eine leere, primitive Verwirklichung des Begriffes sittlicher Freiheit. Schöner, voller wird der Begriff, wo die Wahl bereits stattfand und sich der Mensch durch einen recht vollzogenen, sittlichen Akt dem Guten zugewandt

29) In: RevScRel 27 (1953) 127.
30) *K. Barth,* Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik. Zürich 1953, S. 2.
31) Von der Freiheit der Kinder Gottes. Freiburg 1949.

hat. Dadurch ist er dem betreffenden Gegenstand gegenüber erst wirklich frei geworden."[32] Und selbst von jener Wahl müssen wir sagen, daß sie nicht vom rein Natürlichen her gedeutet werden darf; die Wahl im Welthaft-Leiblichen hat transzendente Bedeutung auf das übernatürliche Ziel. Und die Freiheit der Kinder Gottes, die gewählt haben, ist die Freiheit in Gott, in der Intimität Gottes, das Mitbestimmen in seiner Gnade.

So ergibt eine personal-ganzheitliche Betrachtung des menschlichen Tuns doch eine Reihe von Gesichtspunkten, von denen man wünschen darf, daß sie in den verschiedenen Traktaten der Moraltheologie noch vermehrte Beachtung finden.

Die Verantwortlichkeit der Person (Transzendenz). Die besondere Art der Eigenständigkeit und die Selbstverwirklichung der Person im freien Akt haben bereits gezeigt, daß die innere Geschlossenheit der Person keine Abgeschlossenheit nach außen besagt: Als geistiges Wesen steht der Mensch abgrenzend in Beziehung zu dem, was nicht er selber ist. Als kontingentes Sein transzendiert er über sich selbst hinaus auf seinen Ursprung, er ist ja überhaupt nur von seinem Ursprung her als dieser individuelle Geist zu verstehen. Jeder Mensch ist in der Einmaligkeit seiner Person von Gott mit Namen gerufen. Er ist nicht nur Objekt des Wollens Gottes, er steht Gott als lebendiges Du gegenüber. So kann er sich gegen Gott nicht neutral verhalten, er ist zur Antwort befähigt und aufgerufen. Er ist aufgerufen durch das Wort seines Schöpfers und erst recht durch das Vergebungswort der Erlösung. Er kann den Sinn dieser Worte verstehen und sein Gegen-Wort sprechen, seine Ant-Wort. Er untersteht nicht einem Müssen, sondern einem Sollen, und „alles Sollen ist zutiefst das Angesprochenwerden eines ansprechbaren Wesens" (Schüler[33]). Seine Antwortfähigkeit wird zur Ver-Antwortung und damit zur Grundlage aller Sittlichkeit.

Der *Grundbegriff der Verantwortung* beherrscht die christliche Ethik der letzten Jahrzehnte. Nicht als ob man ihn vorher nicht gekannt hätte, er gehört ja zum Wesen jedes religiösen Ethos; aber unsere Zeit mußte ihn gegenüber einer rationalistischen und idealistischen Ethik besonders herausstellen. Weder der kategorische Imperativ noch die idealistische Identitätsmetaphysik ließen Raum für eine echte personale Verantwortung. Gerade gegenüber Hegel betonte Kierkegaard und in der Folge die ganze moderne protestantische Ethik die Verantwortung des Menschen allein vor dem persönlich fordernden Gott. Ja die Unmittelbarkeit dieser personalen Verantwortung des einzelnen vor seinem Gott wird sogar so weit übertrieben, daß der Mensch nicht mehr von der ihn umgebenden Wirklichkeit und ihren Gesetzen, ja überhaupt nicht mehr von einem allgemeinen göttlichen „Gesetz", sondern nur noch in der Unmittelbarkeit eines indivi-

32) *Egenter*, a. a. O. S. 27.
33) A. a. O. S. 79.

duellen „Gebotes" angesprochen werden kann. Die Verantwortung wird so zu einer Art ethischen Kurzschluß, die Vermittlung des Willens Gottes durch das Gesetz wird ausgeschaltet und der Mensch durch einen individuell konkreten Anruf in unmittelbaren Bezug zu Gott gesetzt. Es gibt also „kein Vorauswissen dessen, was Gott fordert. Gottes Gebot kann nur in der Aktualität des Hörens vernommen werden. Es wäre ein Abbrechen vom Gehorsam, wollten wir uns das Gebot Gottes als ein für allemal gegebenes denken, das wir dann von Fall zu Fall zu interpretieren hätten. Damit wäre der Sinn der Liebe wieder gesetzlich entstellt"[34]. Es wird uns zwar sehr eindringlich gesagt, was Verantwortung im allgemeinen sei, sie „ist nicht ein Attribut, sie ist die ‚Substanz' des Menschseins"[35], aber die Ethik vermag nichts Bestimmtes auszusagen über das zu Verantwortende[36], sie kann nur vom Glauben her Hinweise geben auf ein verantwortliches Verhalten im ethischen Ereignis[37].

Damit ist die ganze Diskussion über die Verantwortung *auf die Frage nach dem Gesetz* hingewiesen. Man ist sich im ganzen christlichen Lager einig, daß christliches Ethos wesentlich personales Verantwortungsethos ist, darin liegt sein religiöser Grundcharakter, aber man ringt um die Frage, ob und wie das Gesetz dem Menschen echte Verantwortung überbinden könne. Man hält dabei auf katholischer Seite gegenüber allen nominalistisch-voluntaristischen Extremen an der grundsätzlichen Gültigkeit allgemeiner Normen fest, bemüht sich aber, von einem einseitigen Begriffsrealismus und der damit gegebener Verabsolutierung der Normen abzurücken. Es wäre tatsächlich ein unmögliches Unternehmen, wenn das Sittengesetz, wie es uns Karl Barth vorwirft, *nur* aufgefaßt würde als „ein vorgegebener, teils geschriebener, teils ungeschriebener Text . . . zusammengesetzt aus Bibelworten, in denen man allgemeingültige, göttliche Ordnungen und Weisungen zu erkennen meint, aus bestimmten, ebenfalls für allgemeingültig gehaltenen Sätzen eines jedermann vernunftmäßig einleuchtenden sittlichen Naturgesetzes . . ." Wobei „entscheidend ist, daß das Gebot Gottes so oder so als ein dem ethischen Lehrer bekannter Gesetzestext verstanden wird[38]", der dann nach Analogie eines Staatsgesetzes auf die einzelnen Fälle anzuwenden wäre. Demgegenüber betont die neuere katholische Moraltheologie mit Nachdruck, daß das Sittengesetz nicht einfach als Normenkodex, als abstrakte unpersönliche Sache verstanden werden dürfe, es sei vielmehr „Ausdruck eines personalen Seins- und Lebensverhältnisses" (Ermecke[39]). Es sei die Konse-

34) *E. Brunner,* Das Gebot und die Ordnungen. Zürich 1939, S. 102.

35) *E. Brunner,* Der Mensch im Widerspruch. Zürich 1941, S. 38.

36) Kants Formalismus wirkt hier deutlich nach: „Dieser Formalismus, streng durchgeführt, würde heißen: was gut ist, kann materiell zum voraus gar nicht gesagt werden; gut ist der jeweilige Gehorsam." Das macht ihn ganz besonders verehrungswürdig. „Aber dieser Gedanke könnte sich nur dann behaupten, wenn wir fortfahren könnten: gut ist jeweils der Gehorsam gegen das jeweilige Gebot Gottes." *E. Brunner,* Das Gebot und die Ordnungen, S. 33.

37) *K. Barth,* Kirchliche Dogmatik III. Zürich ^{4}1951, S. 18.

38) K. Barth, a. a. O. S. 5.

39) *Mausbach-Ermecke,* Moraltheologie I. Münster 1954, 102.

quenz unserer Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Christus. Das Gesetz des Christen ist darum im Grunde „kein anderes als Christus selber in Person . . . Das christliche Leben darf nicht einseitig vom formulierten Gesetzeswort her verstanden werden", sondern „muß sich in allem von den großen Urtatsachen der Schöpfung im Worte Gottes und der Erlösung in Christus her verstehen und gestalten" (Häring[40]). Es ist gut, wenn wir diesen christologischen Ausgangspunkt im Folgenden stets vor Augen halten, und zwar mit jenem Ernst, mit dem es H. U. von Balthasar tut, wenn er zeigt, daß der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, des Abstrakten und des Konkreten, der dem menschlichen Gesetz anhaftet, in Christus versöhnt ist in der Einheit der göttlichen Person.

Christus ist „als dieser einzelne das Allgemeine, weil schlechthin Regelgebende", er ist „als dieser Kontingente innerhalb der Geschichte das Notwendige über alle Geschichte und Natur . . ., auf den alles, als auf das Haupt, im Himmel und auf Erden zurückgeführt werden muß". Als dieser Einmalige, der in der Welt nicht seinesgleichen hat, enthält er in sich „Maß und Regel für jedes abstrakte Gesetz und jedes konkrete Ereignis".[41] Es kann demnach *kein allgemeines Gesetz* geben, das nicht von diesem Einmaligen her seinen letzten Sinn hätte. Und es kann *keine konkrete Forderung* geben, die nur Deduktion aus allgemeinen Sätzen wäre, weil ja kein allgemeiner Satz dieses Universale Concretum zu fassen vermag. So muß vom christologischen Ansatzpunkt aus die ethische Frage letztlich auf die Frage nach einem absoluten und allgemeingültigen Naturgesetz (1) und nach der Möglichkeit einer formalen Existentialethik (2) hinauslaufen.

1. In der *Auseinandersetzung* um das *Naturrecht* zeigt sich eine eigenartige Gegenbewegung: *Einerseits* macht sich *im nichtkatholischen Lager* eine Rückwendung zum Naturrecht bemerkbar[42]. Das Erlebnis der totalitären Systeme des Faschismus mit ihrer Vergewaltigung jeden Rechtes, die Greuel des Krieges und der Konzentrationslager ließen deutlich genug erkennen, daß ein reiner Rechtspositivismus keinerlei Schutz gegen die Willkür eines allmächtigen Staates bietet, der selbst die Kriterien für Recht und Unrecht festlegt. Darum sucht man wieder vermehrt nach den unverrückbaren Grundlagen der Menschenrechte. Die Juristen, vor allem die Richter, drängen in erster Linie nach gültigen Lösungen, aber auch einzelne Theologen fordern ein Naturrecht, das auch von Menschen verstanden wird, denen die Bibel keine Autorität ist[43]. *Anderseits* empfindet

40) *B. Häring,* Das Gesetz Christi, Einleitung.

41) *H. U. von Balthasar,* Drei Merkmale des Christlichen. Wort und Wahrheit 4 (1949) 408.

42) Vgl. *J. P. Michael,* Die Rückwendung der Evangelischen zum Naturrecht. Orientierung 17 (1953) 53–56.

43) Unter den Juristen etwa *Dr. H. Weinkauff, Jacques Ellul,* Die theologische Begründung des Rechtes. München 1948; *Erik Wolf,* Rechtsgedanke und biblische Weisung. Tübingen (Furche) 1947; *Hans Dombois,* Naturtecht und christliche Existenz. Kassel 1952. – Unter den Theologen gaben *Emil Brunner* und *Fr. Gogarten* schon vor 20 Jahren den Anstoß. Nach dem Krieg hat der Weltrat der Kirchen das Anliegen aufgenommen. Die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam und die Treysaer Konferenz (1950) haben sich mit dem Thema beschäftigt. Vgl. Gerechtigkeit in biblischer Sicht. Zürich 1955.

man *im katholischen Lager* viel deutlicher als vor wenigen Jahrzehnten die Schwierigkeit, zu absoluten, unveränderlichen Sätzen des Naturrechtes zu kommen. Man faßt den Menschen ganzheitlich personaler. Man sieht ihn, wohl unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens, wieder mehr in seinem geschichtlichen Werdecharakter. Zudem steht die theologische Anthropologie dem Denken der Schrift und der Väter wieder näher, die den Menschen in der Planung und Schöpfung Gottes sahen und so seine totale Wirklichkeit als seine ‚Natur" bezeichneten[44]. Das Naturrecht, wie es in der Kirche heute meist verstanden wird, hat aber „seine Grundlage offensichtlich nicht in der Natur im Sinne der Totalwirklichkeit des Schöpfungsplanes"[45], sondern in der ‚Natura pura', d. h. in jenem unzerstörten und unzerstörbaren metaphysischen Wesen des Menschen, das in allen heilsgeschichtlichen Stadien und konkreten Situationen, in denen sich ein Mensch je befinden mag, seine Verwirklichung findet.

Damit ergibt sich eine doppelte Frage: eine grundlegend philosophische (a) nach der metaphysischen Wesenserkenntnis und eine theologische (b) nach der Einordnung der natürlich sittlichen Erkenntnisse in das Gesamt einer übernatürlich geoffenbarten Sittlichkeit.

a) Die fundamentale *Bedeutung der philosophischen Frage* wurde vor allem von Karl Rahner[46] in einem kritischen Aufsatz zum Werk von J. Fuchs ‚Lex naturae[47]' überzeugend dargetan. K. Rahner macht der Moraltheologie den Vorwurf, daß sie sich im allgemeinen die Begründung und Erklärung allgemeiner Wesenssätze zu leicht mache, und diesen Vorwurf kann er auch dem Werk von J. Fuchs nicht ersparen[48]. Die allgemeinen, unveränderlichen Sätze des Naturrechtes haben apodiktischen Charakter, sie beinhalten ein apriorisches Gesetz über die frühere und künftige Geschichte des Menschen. Zu solchen Sätzen kann man aber nicht mit bloß aufsammelndem und weglassendem Verarbeiten empirischer Daten gelangen, weil ja durch bloßes Vergleichen und Weglassen die Faktizität der Empirie nicht überschritten wird. Dazu reicht nur die metaphysische Erkenntnis mit Hilfe einer transzendentalen Deduktion. Und es stellt sich die sehr heikle Frage, ob man denn wirklich alles, was die philosophische und theologische Tradition zum Wesen des Menschen zählt, durch solch eine transzendentale Deduktion aufzeigen könne. Rahner hält die Frage philosophisch nicht für eindeutig entschieden, und sie kann wohl auch philosophisch nicht bis ins Letzte entschieden werden, da der Mensch bei der philosophischen Reflexion auf seine eigene Erfahrung nicht genau sagen kann, ob die darin gegebenen Ele-

44) Vgl. *F. Flückiger,* Geschichte des Naturrechtes I. Zürich 1954, S. 284 ff. Nach ihm kennen die Kirchenväter nur ein heilsgeschichtliches Naturrecht. Die Frage, ob sie die Natur nicht auch schon im Sinne des metaphysischen Wesens kannten, dürfte aber noch nicht entschieden sein.

45) *J. Fuchs,* Lex Naturae, Zur Theologie des Naturrechts. Düsseldorf 1955, S. 47.

46) Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit. Orientierung 19 (1955) 239–243.

47) Vgl. Anmerkung 45.

48) S. 241. Der Gegensatz zwischen K. Rahner und J. Fuchs erscheint im übrigen nicht unversöhnlich, sie gehören doch im Prinzip (philosophisch) der gleichen Richtung an.

mente in jedem Fall Äußerungen seiner metaphysischen Natur oder ihrer übernatürlichen Ausrichtung sind. So wird in der Abgrenzung von Natur und Übernatur immer eine gewisse Unbestimmtheit bleiben. Von dieser Randunschärfe abgesehen, bezweifelt Rahner nicht die Möglichkeit einer metaphysischen Wesenserkenntnis, aber es scheint ihm, „daß man in diesem ganzen Fragenkomplex über zu weit formulierte Allgemeinheiten hinauskommen müßte, wenn man in der Frage des Naturrechtes nicht nur weiterkommen soll, und wenn man apologetisch dem Menschen von heute gegenüber überzeugend argumentieren will. Denn . . . dieser Mensch heute ist nicht mehr so leicht . . . davon zu überzeugen, daß es unveränderliche Wesenheiten gibt und daß wir solche erkennen können. Er ist vielmehr instinktiv eher vom Gegenteil ‚überzeugt', auch wenn diese Überzeugung letztlich falsch ist."[49] Es ist also durchaus nicht am Platz, wenn man gegenüber einer Auflösungs- und Relativierungstendenz fester Bindungen die unveränderlichen Wesenssätze betont und verteidigt, aber der Aufweis darf sich nicht mit einer Abstraktion aus empirischen Daten begnügen, sondern muß in einer gründlichen metaphysischen Deduktion geschehen und soll sich auf jene Grundstrukturen beschränken, die wirklich aufweisbar sind[50].

Daneben soll man den veränderlichen Schichten der menschlichen Person vermehrte Beachtung schenken, um so die *Geschichtsmächtigkeit* des Naturrechtes zu erweisen. „Vielleicht wäre es richtig", meint der Sozialethiker J. David, „sich auch in katholischen Kreisen etwas mehr mit den wandelbaren natürlichen Rechten abzugeben und damit z. B. auf dem Gebiet der sozialen Frage, der staatlichen Entwicklung, der Demokratie, der Familienpolitik, der Kulturpolitik usw. etwas näher an den Erfordernissen der Gegenwart zu bleiben, als wenn man sich nur mit den unwandelbaren Gesetzen abgibt, die für die Zeit Adams, der Neger im Busch und der Indianer in der Prärie in gleicher Weise gelten wie für die unvergleichlich entwickelteren und komplizierteren Verhältnisse der Gegenwart."[51] J. Fuchs behandelt diese Frage in einem eigenen Kapitel seiner Theologie des Naturrechtes. Er weist hin auf die Lehre der Väter vom primären und sekundären Naturrecht; diese Unterscheidung ist auch heute berechtigt, sie

49) A. a. O. S. 243.

50) *Rahner* läßt durchblicken, daß wohl der Lehre der Kirche von der Erkennbarkeit des Naturgesetzes schon genug getan sei, „wenn man halte, man könne die aus der transzendentalen Beziehung des Menschen zum absoluten Sein und die aus seiner personalen Geistigkeit erfließenden naturgesetzlichen Maximen erkennen, nicht aber andere Dinge mehr konkreter Art (etwa über bestimmte engere Prinzipien und über die aus der materiellen Physiologie erfließenden Verhaltungsweisen), weil diese nur in einer faktischen, nicht aber wesensnotwendigen Erkenntnis zugänglich seien" (Seite 243). Man könnte sich unseres Erachtens beispielsweise fragen, ob die jetzige Form der Bigeschlechtlichkeit als zum Wesen des Menschen gehörig aufgewiesen werden könne. Man vergleiche dazu das reiche Material, das Michael Müller über die Paradiesesehe zusammengetragen hat (*M. Müller*, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe. Regensburg 1954) und überlege sich, ob die so breite Tradition mit dem Hinweis auf die gnostisch-spiritualisierende Tendenz endgültig erklärt sei!

51) *J. David*, Wandelbares Naturrecht? Orientierung 20 (1956) 173.

„ist als rein geschichtliche und nicht metaphysische Aussage gut gewählt"[52]. Es darf aber nicht übersehen werden, daß nach katholischer Auffassung diese beiden geschichtlichen Formen des Naturrechtes ihre gemeinsame, unveränderliche Grundlage im metaphysischen Wesen des Menschen haben. In metaphysischer Aussage müssen wir darum zwischen einem absoluten und einem relativen Naturrecht unterscheiden. Es liegt dann im „relativen Naturrecht, das die besondere Situation des gefallenen Menschen berücksichtigt, *nicht* eine *Transformation* des absoluten Naturrechtes vor, *sondern* eine echte *Anwendung* desselben auf die konkreten Umstände, eine rein materielle Bestimmung formaler Aussagen. Die Prinzipien des absoluten Naturrechts ändern sich im Wechsel der heilgeschichtlichen Stände des Menschen nicht formell, sondern nur materiell gemäß der akzidentellen Änderung der Seinsweise der menschlichen Natur."[53] Das ist zweifellos richtig, und kein Katholik kann gegen diese scholastisch saubere Distinktion *prinzipiell* etwas einwenden. Man könnte sich aber vielleicht fragen, ob diese Distinktion dem ganzen Phänomen des geschichtlichen Menschen gerecht werde und ob sie auf den heutigen Menschen sehr überzeugend wirke. Das scheint auch die verborgene Frage von David an Fuchs zu sein. David glaubt, man werde der „geschichtlichen Komponente nicht gerecht, wenn man sich an den sehr oft gehörten Einwand klammert, das Naturrecht bleibe in sich immer dasselbe, nur die Verhältnisse, die Bedingungen seiner Anwendung würden sich ändern. Es ändern sich keineswegs nur die äußeren Bedingungen, sondern das die Rechte begründende Subjekt ändert sich ebenfalls."[54] Was heißt hier: „das die Rechte begründende Subjekt ändert sich"? Eine metaphysische Wesenswandlung (mutatio substantialis) kann es natürlich nicht sein, also bleibt sie in bezug auf das metaphysische Wesen akzidentell. Das steht aber nicht eigentlich zur Diskussion. David möchte, wenn wir ihn recht verstehen, den Menschen entsprechend dem heutigen Denken *ganzheitlicher, personaler* sehen; dieser Mensch als Ganzes ist geschichtlich, entwickelt und verändert sich. Es ist nun einmal so, daß man heute das Akzidentelle (wenn auch zu Unrecht) als etwas Unwichtiges, Zufälliges, nur äußerlich eine Sache Bestimmendes auffaßt. Darum hat die Unterscheidung von einem „unveränderlichen Kern" und den veränderlichen Schichten der Person schon rein terminologisch etwas für sich, sie vermag die *Einheit* des sich wandelnden Menschen deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Eigentlich problematisch wird aber der Begriff einer rein „akzidentellen Veränderung der Natur" erst unter heilsgeschichtlichem Aspekt. Hier kann man sich mit Recht fragen, ob die unverlierbare innere Hinordnung der menschlichen Person in ihrer konkreten Natur auf das übernatürliche Ziel (wie sie heute von führenden Theologen mit guten Gründen angenommen wird) mit dem Begriff eines Akzidens genügend bestimmt werden könne. Der von Karl Rahner eingeführte Be-

52) *J. Fuchs,* a. a. O. S. 89.

53) A. a. O. S. 88.

54) *J. David,* a. a. O. S. 173a.

griff des übernatürlichen Existentials[55] scheint die Realität voller zu treffen. Entsprechend wäre es dann auch fraglich, ob die konkreten „natürlichen" Rechte und Pflichten des Menschen *bloß* eine Anwendung (wenn auch eine echte Anwendung) unveränderlicher Wesenssätze auf konkret veränderliche Umstände seien. Doch das greift bereits in die theologische Frage hinein.

b) Die Frage der Geschichtlichkeit des Naturrechtes enthält nämlich im Keim schon *die theologische Frage* des Verhältnisses von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit. Es handelt sich dabei um eine Teilfrage des Problems der Beziehung von Natur und Gnade[56]. Es sind auch weitgehend die gleichen Partner an der Diskussion beteiligt. Die einen möchten das Naturrecht vor „einer unberechtigten Relativierung" durch die Übernatur schützen[57], den andern geht es vor allem um die Einheit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung in Christus. Geschichte ist immer christliche Heilsgeschichte. „Der ganze Mensch ist und war zu allen Zeiten auf das übernatürliche Ziel positiv hingeordnet und empfing von diesem Ziel her seinen Sinn."[58] Dieses Ziel war aber von Anfang an das Heil im Gottmenschen Jesus Christus (1 Kor 8, 6)[59]. „Die Welt hat sonach letztlich keine selbständige, in sich stehende, völlig autonome Ordnung. Ihre Ordnung ist tatsächlich aufgenommen in jene Ordnung, deren Grund Christus ist."[60] Die ganze erfahrbare Ordnung ist darum immer übernatürlich, d. h. konkret vom geschichtlichen Christus her modifiziert (ohne als solche erfahren zu werden). Daraus dürfte sich aber ein Zweifaches ergeben: *Erstens*, ein von der metaphysischen Natur her konstruiertes Naturrecht ist eine notwendige *theologische Hilfskonstruktion*, sie ist durchaus legitim und hat ihren guten Sinn darin, die Unveränderlichkeit und Universalität gewisser sittlicher Forderungen aufzuweisen, bleibt aber „primär negativ und grenzziehend". Wie der abstrakt-metaphysische Naturbegriff als formal-theologischer Begriff von den Theologen geschaffen wurde, um eines genaueren Verständnisses des biblisch-heilgeschichtlichen Naturbegriffs willen, so muß das Naturrecht stetig an den biblisch-heilsge-

55) Vgl. *K. Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade. Orientierung 14 (1950) 141–145.

56) Vgl. den gleichnamigen Artikel von *K. Rahner* in: Fragen der Theologie heute. Benziger 1957. Wir beschränken uns hier auf ein paar knappe Hinweise.

57) So *J. Fuchs*, a. a. O. S. 7. – Von jenen Theologen, die eine positive innere Hinordnung der Natur auf die Gnade annehmen (z. B. *K. Rahner, H. U. v. Balthasar, L. Malevez)* fürchtete er diese unberechtigte Relativierung (a. a. O. S. 51, Anm. 14 und 15, dazu Anhang S. 180 f.). Vgl. die Verteidigung *K. Rahners*, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung. Orientierung 20 (1956) 8–11.

58) So zum Erstaunen selbst *J. Fuchs*, a. a. O. S. 46.

59) Also im geschichtlichen Christus, und dies unabhängig vom „motivum incarnationis". Die Begründung der Gottebenbildlichkeit unabhängig vom Gottmenschen allein im Logos (so *J. Fuchs*, S. 70, und *J. Kraus*, DivThom [Fr] 30 [1952] 257–272) erscheint zu sehr als Abstraktion.

60) *M. Schmaus*, Dogmatik II. München 1949, S. 52.

schichtlichen Forderungen kritisch begrenzt werden[61]. Menschliche Akte, die nicht mehr wären und sein wollten als Erfüllung des rein naturalen Wesensgesetzes (sogenannte rein natürlich gute Akte), wären *an sich* ohne übernatürliche Gnadenhilfe und ohne äußere Offenbarung Gottes möglich. Sie werden in der faktischen Ordnung, wie weiter oben gezeigt wurde, rein als solche kaum vorkommen. *Zweitens,* sittliche Erkenntnis des Menschen ohne Offenbarung aus seiner konkreten Natur (das ins Herz geschriebene Gesetz nach Röm 2) ist bereits übernatürlich modifiziert. Sie ist getragen von einem erlebten Dynamismus auf jenen Gott hin, der der Gott des übernatürlichen Lebens ist. Sie will die Bewahrung der Würde und des konkreten Wesens des Menschen, also auch seines übernatürlichen Existentials. Wo dieses „Wesen und die Würde des Menschen gewahrt und vom einzelnen in der je gerade ihm einmalig aufgetragenen Weise realisiert wird, ist Erlösung durch die Gnade Christi gegeben"[62]. Der Vollzug solcher Akte ist, unbeschadet der Freiheit, ungeschuldete Gnade Gottes. So ist Christus wahrhaft Ausgangspunkt und zugleich Ziel aller ‚natürlich' sittlichen Erkenntnis und alles ‚natürlich' sittlichen Tuns. Er ist Maß und Regel für jedes abstrakte Gesetz und jedes konkrete Ereignis. Dieses letzte ist noch kurz zu zeigen.

2. Es bleibt noch die *Frage der Existentialethik.* – Die Grundlage dafür liegt in der Eigenart der menschlichen Subsistenz, auf die weiter oben hingewiesen wurde. Dem einzelnen eignet eine einmalige, unvertauschbare Eigentümlichkeit, die nicht ‚von unten' von der Art, vom Allgemeinen her, sondern nur ‚von oben', vom individuellen Ruf Gottes her verstanden werden kann. Dieser absolut individuelle Eigenwert des einzelnen steht wie alles Sein unter dem verpflichtenden Willen Gottes, der sich ja nicht auf das Allgemeine als solches, sondern immer auf das Geschichtlich-Konkrete richtet. Das positiv Individuelle gehört also grundsätzlich wie das Wesensmäßige, und in Ergänzung zu ihm, zum Inhalt der konkreten sittlichen Forderung. Der sittliche Imperativ hat damit eine inhaltliche Fülle, die durch den Schnittpunkt allgemeiner Normen auch unter Berücksichtigung der besonderen Umstände nur ungenügend bestimmt werden kann. Sie kann, was ihre positive Einmaligkeit betrifft, überhaupt nicht gegenständlich erkannt und satzhaft gewußt werden, sondern erschließt sich nur einem ungegenständlichen, personalen Erkennen, *der Intuition.* Existenz und Erkennbarkeit des spezifisch Einmaligen, streng Individuellen an der sittlichen Verpflichtung ist der Gegenstand und die Aufgabe der Existentialethik[63]. Sie hat

61) Vgl. *G. Söhngen,* Natürliche Theologie und Heilsgeschichte, in: Die Einheit in der Theologie. München, S. 261. Das Denken geht hier vom Glauben aus und macht den Schritt zurück bis zur metaphysischen Wesensordnung, die ihre Gültigkeit auch im Glauben bewahrt. Analogia entis per analogiam fidei. Vgl. auch *H. U. von Balthasar,* Karl Barth. Olten 1951, S. 294 f.

62) *K. Rahner,* Würde und Freiheit des Menschen, Schriften II, S. 256.

63) Der Begriff wurde in diesem Sinn von *K. Rahner* geprägt (Schriften II, S. 239, Anm. 1), er steht als Gegen- und Komplementärbegriff zu einer abstrakt allgemeinen Essenzethik, besagt aber nicht eine wesenlose Existenz, sondern bezieht sich auf das materiale Wesen des Menschen, insofern es durch das Positiv-Individuelle geprägt ist.

ihre Funktion im Rahmen und als Ergänzung der Essenzethik und darf darum nicht mit der Situationsethik verwechselt werden. Situationsethik im eigentlichen Sinn versucht die konkrete Forderung aus der einmaligen Situation *gegen* das allgemeine Gesetz zu begründen. Sie ist in dieser Form von der Kirche verurteilt[64].

Zur positiven Überwindung der Situationsethik hat man sich in neuester Zeit unter katholischen Theologen dieser Existentialethik vermehrt angenommen. Ein erster bedeutender Beitrag stammt von R. Egenter[65]. Er geht von dem in der Moraltheologie bekannten und berüchtigten Begriff der Kasuistik aus und erweitert ihn durch die Elemente einer eigentlichen Existentialethik. Er sieht die streng individuelle Forderung über die allgemeinen Pflichten hinaus zunächst bestimmt durch das Gegenüber von personalem Ich und Du in der ständigen Bezogenheit unseres Lebens auf die Mitmenschen. Das mitmenschliche Du ist „niemals nur Objekt, das passiv unserer Stellungnahme harrt, sondern spricht uns an durch sein Wort und sein Verhalten. In der Beziehung zum mitmenschlichen Du bekommen unsere Ich-Entschlüsse immer irgendeinen Wir-Charakter" (S. 59). Noch endgültiger wird dann die Forderung geprägt durch die unmittelbare Gnadenführung Gottes. Zur rationalen Standortbestimmung muß darum die Intuition kommen, die aus der Liebe quillt. So kann auch solche Kasuistik niemals Sache einer rationalen Technik sein, sondern muß aus den Gesinnungen der Wachheit, der Klugheit und der Liebe betätigt werden. W. Dirks, H. Hirschmann und J. Fuchs stellen ihre mehr praktischen Beiträge unter die Kernfrage der Erkenntnis des Willen Gottes[66]; sie mühen sich damit um die Hauptschwierigkeit der Existentialethik, um das Erkennen des individuellen Rufes. Karl Rahner gräbt tiefer und entwickelt aus der Individualität des Menschen die philosophisch-theologische Grundlage einer formalen Existentialethik[67], wie sie kurz skizziert wurde. Er weist auch hin auf die vielseitige Bedeutung, die einer solchen Existentialethik als Ergänzung der Wesensethik zukommt. Sie würde beispielsweise die Frage über Sinn und Aufgabe der Moralsysteme neu stellen, sie könnte die Sünde als Verstoß gegen einen individuellen Imperativ des Willens Gottes verdeutlichen oder dem Amtlichen in der Kirche die Grenze zum Charismatischen hin zeigen; alles Hinweise, die neue weite Perspektiven erschließen.

Nach allen Versuchen fordert die Erkenntnis des konkreten Willens Gottes die charismatische Kunst der Unterscheidung der Geister: eine Erkenntnis aus der personalen Unmittelbarkeit mit Gott im Glauben und in der Liebe. „Den ein-

64) So durch die Ansprache *Pius' XII.* vom 18. April 1952. AAS 24 (1952) 413 ff. und durch das Dekret des S. Officium vom 2. Febr. 1956.

65) *R. Egenter,* Kasuistik als christliche Situationsethik. MünchThZ 1 (1950) 54–65.

66) *W. Dirks,* Wie erkenne ich, was Gott von mir will? Frankf. Hefte 6 (1951) 229–244. *H. Hirschmann,* Herr, was willst du, daß ich tun soll? Geist u. Leben 24 (1951) 300–304. *J. Fuchs,* Der Wille Gottes. In: Situation und Entscheidung, S. 69–92.

67) Über die Frage einer formalen Existentialethik. Schriften II, S. 227–246. Vgl. auch Anm. 18.

maligen Gott können wir kennenlernen: sein Wirken, seine Gesinnung, seine Weisheit, die eine uns zugängliche, durch die Gnade geoffenbarte ist ... Aber selbst aus dieser verschwenderischen Ausbreitung geistigen Reichtums Gottes lassen sich keine Spielregeln ableiten, durch deren Kenntnis man das Heilsgeschehen und Gott in den Griff bekäme. Verstehen kann man nur, wenn man gewillt ist, bis zum Ende zu hören, ja mit seiner ganzen Existenz in das Drama einbezogen zu bleiben, sofern also der personale Glaube und die hingebende Liebe Grundlage und Spitze aller Einsicht bleibt, weil eben Glaube und Liebe Teilnahme am göttlichen Leben ist und der Gott der Gnade nicht ohne den Gott der Gnade erkannt werden kann."[68] Nur ein Personalismus, der sich so eindeutig vom Gottmenschen her versteht, verhindert die stets latente Gefahr eines verborgenen Egoismus.

68) *H. U. von Balthasar,* Drei Merkmale des Christlichen. Wort und Wahrheit 4 (1949) 409.

LITERATUR IN AUSWAHL

Zur allgemeinen Problematik:

Leclercq J., Christliche Moral in der Krise der Zeit. Einsiedeln 1954, Deutsche Ausgabe von L'Enseignement de la Morale Chrétienne, besorgt durch J. Zürcher.

Thils G., Tendances actuelles en Théologie Morale. Gembloux 1940.

Braun F.-M. u. a., Morale Chrétienne et requêtes Contemporaines, Castermann 1954.

Zur Systemfrage:

Hadrossek Paul, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance. München 1950.

Fuchs J., Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie, Ein Bericht. Scholastik 29 (1954) 79–87.

Gilleman G., Le Primat de la Charité en Théologie Morale, Essai Mèthodologique. Louvain 1952.

Zum Personalismus:

Schüler Alfred, Verantwortung, Vom Sein und Ethos der Person. Freiburg (Wewel) 1948.

Guardini Romano, Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg 1939.

Steinbüchel Th., Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz. Frankfurt 1951.

Janssens M. L., Droits Personnels et Autorité. Louvain 1954.

Reding M., Aufbau der christlichen Existenz. München 1953.

Häring B., Das Heilige und das Gute, Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug. Freiburg (Wewel) 1950.

Fuchs J., Lex naturae, Zur Theologie des Naturrechts. Düsseldorf 1955.

Ders., Situation und Entscheidung, Grundfragen christlicher Situationsethik. Frankfurt 1952.

Egenter Richard, Von der Freiheit der Kinder Gottes. Freiburg 1949.

Schöllgen Werner, Aktuelle Moralprobleme. Düsseldorf 1955.

DIE SINNLICHEN TRIEBKRÄFTE IN IHRER BEDEUTUNG FÜR DAS TUGENDLEBEN NACH THOMAS VON AQUIN[1]

Von Stephanus Pfürtner

Von jeher hat die Frage um die gegenseitigen Einflüsse von somatisch gebundenem und rational freiem Seelenleben den menschlichen Geist beschäftigt. Denn mit ihrer Beantwortung steht und fällt die Anerkennung eines der fundamentalen Prinzipien für das gesamte menschliche Verhalten, sei es im individuellen oder sozialen Raum, nämlich das der ethischen Freiheit. Die modernen Forschungen um den psycho-somatischen Anteil im Menschen haben mit ihrer bis dahin unbekannten quantitativen Ausdehnung und der außerordentlichen Intensität ihrer Untersuchungen dies Problem in ein neues Stadium der Dringlichkeit gestellt. Es geht dabei zugleich um die *Existenz* eines sittlich freien seelischen Bereiches, wie weiterhin um die Art seines Einflusses auf die anderen psychischen Sphären. Die psychologische Fragestellung geht damit in eine philosophische Problematik ethischer oder anthropologischer Natur über[2].

Aus dem weitverzweigten Bereich dieses Gegenstandes soll hier nicht die Existenz des freien Willens behandelt werden. Eine solche wird aus der Lehre des Aquinaten vorausgesetzt[3]. Dasselbe mag von dem Vorhandensein sogenannter geistiger Gehaben (habitus) gelten[4]. Was hier beschäftigt, ist die Bedeutung, die der sinnliche Triebbereich für die freiheitliche Lebenshaltung in der Lehre des hl. Thomas einnimmt. Unnötig zu sagen, daß es sich um ein wichtiges Anliegen der Triebpädagogik und somit der praktischen Lebensführung handelt. Die Ansichten des Aquinaten dürften auch im Hinblick auf die moderne Problematik von einigem Interesse sein.

1) Hier und im Folgenden nehmen wir den Begriff „Triebkraft" im vorwissenschaftlichen Sinne und daher unabhängig von jeder Diskussion, wie sie diesbezüglich in der modernen Literatur stattgefunden hat. Wir verstehen darunter also jene Emotionskräfte des menschlichen Innern, die – somatisch bedingt – von Natur aus eine Zielgerichtetheit in sich tragen, ohne ihrer selbst reflexiv bewußt und freiheitlich mächtig zu sein.

2) Daß dieser Übergang von der Sache her und nicht etwa von einer weltanschaulich oder religiös bedingten Mentalität diktiert wird, zeigen die zahlreichen Veröffentlichungen, die von naturwissenschaftlicher, also nicht in erster Linie aus weltanschaulicher Perspektive in diesem Zusammenhang erfolgt sind. Zur Illustration seien einige genannt: *E. Bleuler,* Psychische Kausalität und Willensakt. Ztschr. f. Psychol. 69 (1913); *ders.,* Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Ethik, Schweiz. Arch. f. Neurologie 38 (1936). *Th. Bovet,* Die Ganzheit der Person in der ärztlichen Praxis. Zürich 1939; *ders.,* Philosophische Grundprobleme der Medizin. Zürich 1934; *L. Klages,* Die Triebe und der Wille. Bericht über den 3. allgem. ärztl. Kongreß für Psychotherapie. Baden-Baden 1928. *P. Häberlin,* Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie. Basel 1924. *Ders.,* Zur Fragwürdigkeit der Moral. Schweizer Spiegel 2 (1926/27).

3) Vgl. S. Th. I q. 83. De verit. q. 24.

4) Vgl. S. Th. I-II 49, 4. De verit. 20, 2.

Im Näheren findet das erwähnte Objekt bei Thomas unter der Fragestellung eine Behandlung, ob die sinnlichen Strebekräfte als reale Träger des Tugendlebens angesprochen werden können oder nicht. – Die Wichtigkeit dieses Themas wird an der Behandlung sichtbar, die es bei ihm erfährt. Sie tritt einmal dadurch hervor, daß er gegenüber allen seinen Vorgängern, sei es der Antike, der christlichen Väterzeit oder Scholastik[5] unsere Fragestellung in überragender Weise behandelt[6], sie bis in feingliedrige Einzelheiten untersucht, ihren doktrinalen Zusammenhang aufweist und somit ins Gesamtbild seiner Lehre einfügt. – Sie wird zum zweiten in einer Gegenüberstellung zu anderen Autoren sichtbar, die eine von seiner Lehre abweichende Doktrin entfaltet und in ihren Konsequenzen aufgezeigt haben. Thomas bereits weiß sich in Opposition zu einigen Zeitgenossen[7]. Eine solche hat sich später fortgesetzt und die Praktizierung ihrer Lehre einen weitreichenden Einfluß ausgeübt, deren Folgen durchaus fraglich stimmen.

Daher legen besonders auch praktische Gesichtspunkte es nahe, dieses Detail der thomasischen Tugendlehre näher zu untersuchen und dadurch hervorzuheben.

Die sinnlichen Triebkräfte als echt humane Anlagen innerhalb der menschlichen Ganzheit

Die erste bedeutsame Feststellung, die der Aquinate über die Struktur der sinnlichen Strebekräfte erhebt, liegt darin, daß er sie im Gegensatz zu den vegetativen[8] und unterschiedlich von den inneren Sinnen[9] als wahrhaft humane Kräfte

5) Zur geschichtlichen Übersicht vergleiche man *Graf T.*, De subiecto psychico gratiae et virtutum, 2 Bde. Studia Anselmiana III-IV. Roma 1935, Bd. II, S. 114.

6) Das geschieht bereits in den Sentenzen (III 33, 2, 4, 1–4), ist dann aber nach einer Erwähnung in anderem Zusammenhang innerhalb der Quaestiones disp. De verit. (25, 4–5) ausdrücklich in den Quaestiones disp. de virt. in communi (q. unica art. 4) und vor allem in der S. Th. (I-II 50, 3 u. 56, 4) erfolgt (vgl. auch dazu ib., I 81, 3 u. I-II 17, 7).

7) Vergleiche De virt. in com. 4, co., in initio. Dabei nennt der Aquinate wie so oft Zeitgenossen gegenüber, die er nicht verletzen will, keinen Namen. Die Anspielungen scheinen sich dort aber auf Bonaventura zu beziehen, der in III Sent. 33, 3 ausdrücklich die sinnlichen Kräfte als Träger der Tugenden ablehnt und der andererseits einen Concupiscibilis und Irascibilis im Willen annimmt, zwei Dinge, auf die der hl. Thomas im erwähnten Artikel eingeht. Da der Kommentar zu den Sentenzen von Bonaventura gegen 1250 verfaßt ist (vgl. *O. Lottin,* Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles, 4 vol. Louvain-Gembloux 1942–1954, tom. III, S. 717), die Quaestiones disputatae „De virtutibus in communi" des hl. Thomas aber zu den Spätwerken des letzteren gehören (vgl. *T. Graf,* I. c., II 98; die „tabula chronologica" gibt das Jahr 1269 an; vgl. Com. in Eth. Nik. Ed. Marietti 1949, S. XII), dürfte Thomas die Ansicht Bonaventuras gekannt und möglicherweise im Auge gehabt haben.

8) „Vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus" (I-II 50, 3; vgl. III Sent. 27, 1, 2). Es ist möglich, daß sich diese Aussage gegen die Lehrmeinung von Johannes von Rupella († 1245) richtet, der, wohl um für jede Kardinaltugend eine eigene psychische Potenz zu haben, behauptet: „temperantia (est) in vegetabili nutritiva et generativa" (Text veröffentlicht von *O. Lottin,* I. c., III 182).

anspricht. Diese Aussage klingt durchaus nicht mehr selbstverständlich, wenn man die gegensätzlichen Ansichten und ihre Konsequenzen näher betrachtet. Thomas hat mit seiner Ansicht den Weg der „goldenen Mitte" zwischen zwei Extremen gewählt. Die sinnlichen Kräfte innerhalb des Menschen als rein animalische aufzufassen und damit den Menschen als höher entwickeltes Tier anzusehen, ist heute genau so aktuell[10] wie die entgegengesetzte Meinung, wonach im Sinne stoisch-neuplatonischer Auffassung die somatisch bedingten Triebe vom Menschen möglichst ignoriert werden müßten, um ein eigentlich menschliches Dasein führen zu können[11].

Der Aquinate legt dagegen für seine späteren Ausführungen innerhalb der Tugendlehre hier bereits den seinsmäßig-psychologischen Grund, indem er feststellt, die sinnlichen Triebkräfte können einmal in sich gleichsam isoliert aus dem Gesamtverband des menschlichen Individuums betrachtet werden. Und dann sind sie als animalische anzusprechen[12].

Die daraus folgenden Merkmale bewahren sie, und zwar auch innerhalb des menschlichen Daseins, weitgehend. Sie sind somit aus ihrer Instinktgebundenheit

9) In den „inneren Sinnen", d. h. besonders im sinnlichen Gedächtnis, in der Phantasie und der „Schätzungskraft", kann nach der Meinung des Aquinaten eine gewisse Gewandheit nach der Art eines „habitus" herangebildet werden, die der Erkenntnis bedeutsame Dienste zu leisten imstande ist („Etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus" (I-II 50, 3 ad 3). Dennoch ist das gegenüber den emotionalen sinnlichen Kräften kein „habitus per se", sondern ein Annex für die Gehaben des intellektiven Teiles (vgl. I. c. 56, 5). Während nämlich der sensitive Appetitus vom Rationalen her bewegt wird (a ratione) und daher durch diese Bewegung eine echte Teilnahme an seinen Lebensäußerungen möglich wird (vgl. I-II 56, 5 ad 1), geht die Bewegungsrichtung der inneren Sinne entgegengesetzt (ad rationem), sie sind „quasi praeperatoriae vires ad cognitionem intellectivam" (I. c.), empfangen daher selbst weniger den rationalen Einfluß. Ebenso wird der eigentliche Erkenntnisakt nicht von ihnen, sondern im Intellekt vollendet (vgl. 1. c.). – Jedenfalls aber können sie nicht Träger von Tugenden im eigentlichen Sinne sein, da sie sich nicht auf das „bonum humanum", sondern auf das „verum" richten (vgl. 1 c. 00.).

10) Eine gewisse Gruppe Freud'scher Schüler steht nach wie vor in gewissen Grundfragen auf dem Boden ihres Lehrers, wonach die gesamte Emotionalität rein somatisch, näherhin rein sexuell bedingt ist. Um nur einen bedeutenderen Autor der Gegenwart zu nennen, sei *Kinsey* erwähnt (vgl. Kinsey A. C., unter Mitarbeit von Pomeroy W. und Martin C. E., Sexual behaviour in the human male. Philadelphia and London 1948, S. 211 ff.), dessen Auffassung wohl modifiziert, prinzipiell aber mit der Freud'schen identisch ist. (Für die Lehre Freuds vgl. *S. Freud,* Das Ich und das Es, Gesam. Werke. London 1939 ff., Bd. 13, S. 262 ff. – Von kath. Seite findet sich eine Darstellung derselben bei *J. Nuttin,* Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Louvain–Paris 1950, S. 60–83).

11) Oraison kennzeichnet u. E. nach eine weitverbreitete Auffassung, mag sie bewußt vertreten oder unbewußt wirksam sein, wenn er bez. eines der Haupttriebe, der Sexualkraft, sagt: „In der Mentalität von zahlreichen Gläubigen, Denkern und Geistlichen hat sich das instinktive Vorurteil eingegraben, wonach der sexuelle Bereich eine Art erratischen Block darstellt. Dieser, entsetzlich hinderlich und allgemein verdächtig, bedeutet in seiner vollen Frische eine Verwirrung von schier unauflöslicher Form für das menschliche Seelenleben" *(M. Oraison,* Vie chrétienne et problème de la sexualité. Paris 1952, S. 43).

12) „. . . secundum se consideratae . . . communes sunt nobis et brutis", I-II 56, 4 ad 1; vgl. ib., co.; 50, 3 co.

tätig[13], sind naturhaft determiniert[14] und werden instinktiv getrieben, statt selbsttätig zu handeln[15]. Diese Instinktgebundenheit, die gegenüber der Vernunft eine Emanzipation[16], gegenüber dem Eigenobjekt aber eine unmittelbare Reizabhängigkeit besagt, ist unter Beachtung der natürlichen Struktur des Menschen so tiefgehend, daß sie – ausgenommen durch einen besonderen Gnadenerweis – nie vollständig in eine störungslose Harmonie der Einordnung überführt werden kann[17]. Wohlgemerkt in eine beiderseitig orientierte Harmonie, in der weder die instinktgebundene Empfänglichkeit erkaltet oder erstorben ist[18], noch die vollkommene Einordnung unter die Vernunft und den Willen fehlt! Diesen Feststellungen über die naturhafte Determiniertheit der sinnlichen Triebkräfte steht in beinahe dialektisch zu nennender Kontrapunktik die andere Aussage entgegen, die die Teilnahme derselben am echt menschlichen, d. h. rationalen und selbstmächtigen Verhalten kennzeichnen.

Danach sind diese Kräfte, nunmehr wiederum auf Grund ihrer Natur, aber eben ihrer menschlichen, nicht ausschließlich an das sinnenhafte Objekt gebunden und folgen nicht unmittelbar instinktgekettet ihren Reizen. Vielmehr ist innerhalb des menschlichen Individuums „der sinnliche Appetitus von Natur aus angelegt, vom Rationalen bewegt zu werden"[19].

Als Möglichkeiten eines solchen Bewegungseinflusses nennt Thomas in den „Quaestiones disputatae" drei verschiedene Wege. Einmal kann die Vernunft auf die Phantasie eine Direktive ausüben und diese dann dem sinnlichen Appetit von der Vernunft gewünschte Vorstellungen vorhalten, denen er sich zuneigt[20]. Zum anderen besteht dadurch eine Einflußmöglichkeit, daß der Wille intensiv einem anderen Gegenstand zustrebt als die sinnlichen Triebkräfte. Da „innerhalb von Kräften, die aufeinander zugeordnet und miteinander verbunden sind, es sich so verhält, daß eine intensive Bewegung in einer von ihnen – und vor

13) „. . . operantur ex instinctu naturae", I-II 50, 3.

14) „. . . ordinantur ad unum, sicut natura", ib.

15) „Dicendum quod . . . irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae agantur et non agant", de virt. in com. 4 ad 11.

16) Thomas sagt in Anlehnung an Aristoteles, die sinnlichen Strebekräfte unterständen der Vernunft nurmehr „politico principatu" (vgl. I-II 56, 4 ad 3), d. h. sie können ihrem Befehl widerstehen (possunt „reniti imperio praecipientis", I 81, 3 ad 2) und sich verselbständigen. Er weiß, daß diese Verselbständigung in ein Stadium gelangen kann, in dem der Wille keinen Einfluß mehr hat, sondern der psychische „Mechanismus" an physiologische Vorgänge mehr oder weniger reflektorischer Art gebunden ist, in dessen Gefolge auch die willensmäßig nicht beeinflußbare Bewegung äußerer Organe stattfindet (vgl. I-II 17, 7 u. 17, 9 ad 3).

17) Vgl. de virt. in com. 4 ad 8; de verit. 25, 7.

18) Denn die vollendete Tugend hebt keineswegs die naturhafte Tendenz der sinnlichen Kräfte zu ihren Objekten auf (vgl. de verit. 25, 7 ad 2), sondern nur das Übermaß derselben (vgl. ib., ad 3).

19) I-II 50, 3 ad 3.

20) „Subduntur . . . appetitivae (vires) inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis; . . . (inquantum) ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam", de verit. 25, 4.

allem in der höheren – in die andere übergreift“[21], kann auf Grund der Einwurzelung des Willens im selben Subjekt ein Einfluß auf die sinnlichen Triebe ausgeübt werden. – Ein dritter Weg der Beeinflussung besteht darin, daß der Wille als übergeordnete Kraft den sinnlichen Trieben verbietet, zur äußeren Entfaltung ihrer innerlich angefachten Dynamik zu schreiten[22].

In der Summa Theologiae reduziert er die Möglichkeiten auf zwei Hauptwege, wobei je einer über die Vernunft und über den Willen geht. Derjenige über die Vernunft hat eine bedeutende Klärung und Vertiefung erfahren, indem er nun erstmals deutlich das Schätzungsvermögen mit einbezieht[23].

Dabei faßt er auch denjenigen über den Willen zusammen und stellt fest, bezüglich der äußeren Ausführung (exsecutio) unterliege der sinnliche Appetitus dem Willen. Denn während im Tier sofort auf eine sinnliche Emotion die äußere Bewegung auf den Reizgegenstand hin erfolge, werde im Menschen „der Befehl des Willens erwartet, der die übergeordnete Triebkraft“ sei[24]. Bei zugeordneten emotionalen Kräften sei die untere nämlich nicht tätig, ohne von der oberen bewegt zu werden oder wenigstens deren Zustimmung zur Eigenbewegung zu haben[25].

Er reduziert hier den Einfluß von seiten des Willens also auf die äußere Ausführung, die vom Concupiscibilis oder Irascibilis ausgelöst wird; er spricht aber nicht von einer direkten Lenkung der genannten sinnlichen Kräfte durch den Willen. Der Befehl des letzteren hebt somit nicht die innere Eigentendenz der sinnlichen Kräfte auf, wenn sie „bereits etwas Lustvolles empfinden oder sich vorstellen, was die Vernunft verbietet“[26]. Er hindert nur mehr deren volle Entfaltung, indem er ihrer äußeren Auswirkung verbietend gegenübertritt und sie zu verhindern trachtet.
Gekennzeichnet ist diese Einflußnahme von seiten des Willens auf die sinnlichen Triebkräfte durch einen gewissen inneren Zwiespalt zwischen beiden emotio-

21) L. c., ib.
22) Vis motiva rationalis „irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant“, 1. c., ib.
23) Vgl. I 81, 3. In „De veritate“ 25, 4 spricht er ausdrücklich nur von der Phantasie, die von der Vernunft dazu bestimmt werden könne, den sinnlichen Triebkräften ein vernunftgemäßes Objekt vor Augen zu halten. Dort aber kann die Phantasie gleichzeitig „sub ratione delectabilis vel tristabilis“ etwas vorstellen. In der Summa hat er die letztere Funktion klarer getrennt und der „ratio particularis“ zugesprochen. Es kann hier nur angedeutet werden, daß der Aquinate bezüglich der letzteren und ihrer Funktion für die sinnlichen und geistigen Emotionskräfte eine gewisse Lehrentwicklung innerhalb seiner Schriften durchgemacht hat, so daß ihre Bedeutung in der Summa klarer erfaßt und deutlicher herausgestellt ist; eine Tatsache, die sich für die Triebpädagogik im Tugendleben nicht als nebensächlich erweist.
24) I 81, 3.
25) „In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis“, 1. c. ib.
26) L. c., ad 2.

nalen Bereichen. „Innerhalb des niederen Appetits ergibt sich eine gewisse Traurigkeit durch die Art der Gewalt von seiten der höheren Bewegung."[27]

Dieser Zwiespalt läßt sich in seiner tiefen Verwurzelung allein auf dem anderen Hauptweg beseitigen, nämlich über die Einsicht und die ihr verbundene „Schätzungskraft". Denn die „vis aestimativa" oder im Menschen die „ratio particularis" liegt mit ihrer Funktion innerhalb des sinnlichen Bereiches selbst, indem sie das von den äußeren Sinnen oder der Phantasie vorgelegte Objekt „einschätzt" und dem sinnlichen Strebevermögen seinen „Reiz- oder Wertcharakter" aufzeigt[28]. Nun kann nach Thomas die „ratio particularis" durch die „ratio universalis" direkt bewegt werden[29], so daß die erstere die „Wertsicht" der letzteren gleichsam übernimmt und somit den sinnlichen Trieb in die universalere Ebene der höheren Wertordnung überführt. Dieser lenkt seine Dynamik dann nicht mehr ausschließlich isoliert auf das Eigenobjekt, sondern auf dasselbe, insofern es intentional einem höheren zugeordnet ist, an dessen Wertcharakter es gleichsam teilnimmt.

Für den Aquinaten stellt der letztere Weg den wichtigsten und erstrangigen Zugang zu den sinnlichen Triebbereichen dar. Auf ihm läßt sich eine Beeinflussung derselben gewissermaßen von innen her erreichen und so eine harmonische Einordnung unter das Vernunftleben herbeiführen. Derjenige über den Willen mit seiner einschränkenden, gebietenden und zurückdrängenden Funktion bildet nur einen Notbehelf für den Fall einer allzu starken Triebübermacht, falls diese nicht mehr für die bedeutend feinfühligere Beeinflussung von seiten der „ratio particularis" zugänglich ist[30].

Durch die Teilnahme am eigentlichen Vernunftleben aber erhalten die sinnlichen Triebkräfte selbst ihre eigene Vollendung. Thomas ist nämlich bzgl. aller geordneter Kräfte der Meinung – es handelt sich hier um eines seiner Hauptaxiome für die gesamten psychischen Funktionen –, daß eine niedere Kraft nicht aus sich allein zur Vollendung gelangen kann[31], sondern aus doppelter Quelle ihre eigene Reife erhält. – Das geschieht einmal, indem sie ihrem eigenen konnaturalen Objekt zustrebt. Das geschieht zum anderen, indem sie den schlechthin möglichen

27) De virt. in com. art. 4.

28) Thomas spricht von einer „aestimatio convenientis vel nocivi" (vgl. I-II 9, 1 ad 2) oder von einer „perceptio intentionum" circa utilitates vel nocumenta (vgl. I 78, 4).

29) „Ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem", I 81, 3.

30) Ein solcher „Notbehelf" etwa ist die eine Form der „Continentia" (bzgl. der zwei verschiedenen Formen der „Continentia" vgl. II-II 155, 1). „Durch sie geschieht es, daß der Wille nicht besiegt wird, obwohl der Mensch ungeordnete Begierde empfindet" (II-II 153, 1). In ihr wird somit die Eigentendenz der sinnlichen Triebe nicht harmonisch in die freudige Unterordnung gegenüber der Vernunft und dem Willen überführt, sondern es bleibt beim schmerzlichen Zwiespalt zwischen den beiden Emotionssphären.

31) Vgl. II-II 2, 3; III 2, 2 ad 2.

Grad ihrer Fassungskraft durch die Einordnung zum höheren Bereich und den Empfang seines Einflusses erlangt[32]. Wie der Körper aber dadurch seine Vollendung erhält, daß er von der geistigen Seele informiert wird[33], so verwirklichen die sinnlichen Kräfte die vollendetste Möglichkeit ihrer Potentialität, indem sie sich als materiale Elemente in die geistigen Emotionen aufnehmen lassen und gehorsam denselben einfügen.

Verlangt daher die sinnliche Natur der Triebkräfte nach Sättigung von seiten der Sinnenobjekte, so fordert ihre menschliche Natur die Zuordnung dieses Verlangens zur höheren Lebensdynamik. Sie selbst geraten in Unordnung, d. h. sie „erkranken", wenn eine der beiden Richtungen in ungerechter Weise vernachlässigt oder unterdrückt wird. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Auffassung von der modernen Neurosenlehre nach beiden Seiten bestätigt wird[34].

Auf diese genannte Weise also nehmen die sinnlichen Triebkräfte am echt menschlichen Leben teil. Ja, eben unsere menschliche Natur fordert ihre Teilnahme, um zur vollen Integrität zu gelangen[35]. Ohne sie ist sittliches Handeln zur Verkümmerung verurteilt. Wie die menschliche Natur des Leiblichen wesensnotwendig bedarf und zwischen ihm und der geistigen Seele eine substantiale Einheit in dynamischer Zuordnung der real verschiedenen Wesenskomponenten besteht, so bedürfen jene sittlichen Handlungen, die als Objekt die Gestaltung der menschlichen Persönlichkeit im Hinblick auf ihre eigenen sinnlichen Kräfte haben[36], notwendig eben dieser Triebkräfte als materialer Elemente[37], mit denen die ordnunggebenden Vernunftkräfte als formale Prinzipien einen einzigen

32) Vgl. I-II 3, 7.

33) Vgl. II-II 81, 7.

34) Für die unrechte oder unmotivierte Unterdrückung des sinnlichen Triebverlangens und die daraus erwachsende Störung der menschlichen Vollendung erbringt die heutige Forschung mit der Lehre über die „Verdrängung" einen Erweis. Für die Rückwirkung unrechtmäßig „verdrängter" Ansprüche des rationalen Bereiches, der sich etwa über die Instanz des Gewissens geltend macht, treten die nachteiligen Ergebnisse für eben die sensitiv-somatischen Bereiche immer deutlicher zutage (vgl. dazu die Studie von *I. Caruso,* Zum Problem des Gewissens. Jahrb. f. Psychol. u. Psychotherapie 1 (1953), S. 163–180. Ebenso *W. Daim,* Tiefenpsychologie und Gnade, ebd., S. 226–232).

35) „. . . dicendum quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis, tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires et ipsum corpus". De virt. in com. 4, ad 8.

36) Während die Gerechtigkeit die Beziehung zur mitmenschlichen Außenwelt regelt, obliegt der Maßhaltung und der Tapferkeit die Aufgabe, den „ordo rationis" den Triebkräften der eigenen Innenwelt aufzuerlegen (vgl. I-II 66, 4).

37) „Cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote concupiscibili et irascibili, hoc quod est ex parte concupiscibilis, utpote pronitas quaedam ad utendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero, qui est rectitudo, est quasi forma ejus; et sic est in aliis virtutibus moralibus", De verit. 14, 5.

38) „Imperium (potentiae superioris) et actus imperatus (potentiae inferioris) sunt unus actus humanus, sicut quodam totum est unum, sed est secundum partes multa", I-II 17, 4.

ethischen Akt bilden[38]. Nur so kann der Mensch zur echten moralischen Reife gelangen[39].

Freilich, die „Forma" von seiten des rationalen Anteils ist das primäre und dasjenige Element, wodurch die sinnlichen Emotionen eigentlich erst menschlich werden[40]. Vernunft und Wille bieten den „Anfang und Ursprung" für den echt menschlichen Akt[41], wobei die Vernunft das Erstprinzip desselben darstellt[42]. Damit ist jede materialistische Ausdeutung der thomasischen Lehre ausgeschaltet. Dennoch bildet der Beitrag der sinnlichen Triebkräfte das notwendig vervollständigende Element, ohne das eine Vollendung des Menschen nicht möglich ist[43].

Durch diese Einheit wird in etwa die naturhafte Determination der sinnlichen Kräfte aufgehoben und sie nehmen teil an echter menschlicher Freiheit, freilich damit auch an der menschlichen Verantwortung[44]. Sie werden „Handelnde und nicht nur Getriebene"[45], eine Erkenntnis, zu der die dem Aquinaten entgegengesetzte voluntaristische Auffassung nicht durchzudringen vermag[46].

Wir sind damit zu einem Ergebnis gekommen, das sich einem Geheimnisbereich nähert, den wir wohl noch in manchen Einzelzusammenhängen werden klären können, der uns aber stets in seiner letzten Gegebenheit verhüllt bleiben dürfte. Mit Recht wird von anders gerichteten Auffassungen nämlich auf die Gegensätzlichkeit aufmerksam gemacht, die diese Lehre in sich vereinigt. Freiheit aus dem Geistigen und Determiniertheit aus der sinnlich-körperlichen Sphäre sind

39) Um die Notwendigkeit des materialen Elementes von seiten der sinnlichen Kräfte für die Ganzheit des sittlichen Aktes entsprechend zu beweisen, beruft sich Thomas immer wieder auf dieselbe Notwendigkeit des Leibes für die Vollendung der ganzen menschlichen Person (vgl. z. B. I-II 17, 4; De virt. in com. 4, co. et ad 8).

40) vgl. De virt. in com. 4 ad 2.

41) vgl. De virt. card. 4 ad 13.

42) „Omnium humanorum operum principium primum est ratio", I-II 58, 2.

43) Thomas spricht davon, daß das „ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur in hoc, . . . quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis". De virt. in com. 4 ad 2.

44) Wieweit diese Verantwortlichkeit in die sinnlichen Emotionen herabreicht, hat die Scholastiker vor und zu Zeiten des hl. Thomas eingehend unter dem Thema des „peccatum sensualitatis" beschäftigt (vgl. *O. Lottin,* I c., II 493–589). Thomas selbst hat die Frage an zahlreichen Stellen berührt (vgl. dazu *P. Lumbreras,* De sensualitatis peccato. Divus Thomas (Piac) 32 (1929) N. 3; *T. Deman,* Le péché de sensualité. Mélanges Mandonnet. Paris 1930, I 265 ff.).

45) „. . . quodammodo agunt, non tamen totaliter aguntur", De virt. in com. 4 ad 11.

46) Man vergleiche zu der Frage, wie weit die sinnlichen Strebekräfte als „freie" angesehen werden können, die Diskussion zwischen Suarez und Cajetan. Letzterer gesteht ihnen eine gewisse positive Teilnahme an der Freiheit zu (vgl. Com. in I-II 74, 4), Suarez dagegen, für den die Funktion des sinnlichen Appetitus im Verhältnis zum Tugendleben im Grunde genommen einen negativen Charakter nicht überschreitet, lehnt eine solche ab. Daß derselbe dem Willen „widerstehen kann", ist seine einzige Indeterminiertheit. Diese Tatsache „bedeutet aber nicht, daß er frei gehorcht" *(F. Suarez,* De anima, lib. V, cap. 6, n. 5).

für sie unvereinbare Gegensätze. Entweder ist etwas determiniert oder nicht determiniert, andere Möglichkeiten scheinen ausgeschlossen. Freiheitlich wählen kann nunmehr der Wille[47], er allein kann daher auch an der übernatürlichen Freiheit der Kinder Gottes teilnehmen und zum Prinzip des „Verdienstes" werden[48]. Von seiten der sinnlichen Kräfte aber gibt es keine echte Teilnahme daran, es sei denn als ausführende Organe[49].

Thomas dagegen sieht darin keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern sich gegenseitig ergänzende und schließlich vollendende Spannungspole. Es ist die klare und harmonische Konsequenz seiner Grundauffassung über den Menschen als einer aus Körper und Geist gebildeten, polar strukturierten, dynamischen Einheit. Für ihn gibt es eine Gradabstufung des personalen Lebens mit seiner höchsten Aktuierung innerhalb der Vernunft und des Willens selber[50], wobei die sinnliche Triebsphäre jedoch zur realen Teilnahme am menschlichen und weiterhin am göttlichen Leben berufen ist. Das Geheimnis ist hier nicht größer als dasjenige der menschlichen Wesensstruktur überhaupt. Denn es resultiert daraus.

Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Teilnahme am Wert und an der Würde der sittlichen Tugenden

Die psychologischen Ergebnisse über die Hinordnung der sinnlichen Triebkräfte auf das höhere Leben der Vernunft und über deren Vollendung durch diese Hinordnung, sowie die Tatsache einer gewissen Indeterminiertheit und damit einer Teilnahme am rationalen Leben führen den hl. Thomas zu der Feststellung: „Mit Notwendigkeit sind in diese (sinnlichen) Kräfte Tugenden zu legen"[51]. Dabei zeigt dieses „mit Notwendigkeit" an, daß es sich für ihn um eine gesicherte Lehrmeinung handelt.

47) Auch der Aquinate ist der Meinung, daß die „electio" sich im Willen vollzieht (vgl. I 83, 3–4). Aber für ihn besitzt der sinnliche Appetitus eine bedeutende Möglichkeit positiven, wie freilich auch negativen Einflusses. Diese positive Kommunikation ist Suarez unbekannt, daher die strikte Ablehnung einer Teilnahme an der Freiheit. Zu den Vorläufern Suarez' gehört in dieser Frage Bonaventura (vgl. seinen Kommentar zu den Sentenzen III 33, 3).

48) So *Bonaventura,* 1. c.

49) Ebenfalls *Bonaventura,* ebd.

50) „In formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est . . . Intellectus vero est totaliter a materia liber . . . Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent . . . Et sic est in eis virtus, id est inquantum elevatae sunt a materia, et rationi oboediunt". De virt. in com. 4 ad 4. Vgl. dazu I-II 17, 8 ad 1.

51) „In his potentiis necesse est ponere virtutes", I-II 56, 4. „In irascibili et concupiscibili, quae sunt in inferiori appetitu, . . . oportet ponere esse aliquas virtutes". De virt. in com. 4, co.

Wie erwähnt, wendet sich eine solche Auffassung gegen einige Zeitgenossen und Vorgänger[52], hat aber später zahlreiche und namhafte Gegner gefunden[53]. Ihre Ablehnung oder Annahme entscheidet u. U. mit weitverzweigten Konsequenzen, vor allem ins aszetische Leben hinein, über die Wertung der psychosomatischen Emotionskräfte.

52) Nach Bonaventura als Zeitgenossen muß zu den Vorgängern in etwa Augustinus mit einer seiner verschiedenen Ansichten gezählt werden, wonach die einzelnen Tugenden nichts anderes als ein „ordo amoris" oder „ex ipsius amoris vario quodam affectu" zu erklären sind (vgl. De mor. Eccl. cath. I 15 PL 32/1322; De civ. Dei, XV 22 PL 41/467). Danach könnten alle Tugenden als im Willen liegend gedeutet werden.

Als namhafter Vertreter dieser andersgearteten Auffassung muß weiterhin Petrus Lombardus angesehen werden, der zwar die Frage nicht ausdrücklich berührt. Da er aber lehrt: „Ipsa gratia est virtus" (IV. Sent. lib. 2, dist. 27, c. 10; vgl. auch ib., c. 5 u. 11; vgl. *O. Lottin*, 1. c. III 100) und daher die Tugend nicht ein Werk des Menschen, sondern ein Werk Gottes ist (vgl. *O. Lottin*, 1. c. ib.), fällt a fortiori ein körperlich bedingter Träger derselben fort. Wohl schreibt er an anderer Stelle die Tugend auch dem „liberum arbitrium" zu (II. Sent. d. 27, c. 6). Aber dieses ist eine ausschließliche Sache der Vernunft und des Willens (vgl. ebd.; vgl. *T. Graf*, 1. c. I 105–107). – Daß der Einfluß der beiden bedeutenden Theologen bis zu Thomas auch für unser hiesiges Problem nicht gering war, braucht nicht erwähnt zu werden. – Zu weiteren Zeitgenossen, die diese Auffassung teilen, vergleiche man *T. Graf*, 1. c. II 16.

Natürlich finden sich auch Autoren, die die gleiche Lehrmeinung mit dem Aquinaten vertreten. So legen die „Lehrmeister der Fakultät der Künste von Paris" die moralischen Tugenden in die sensitiven Strebekräfte, „weil ihre Akte und ihre eigentümliche Entfaltung sich nicht im Intellekt vollziehen, sondern in den sensitiven Kräften" (*O. Lottin*, 1. c. I 524). Dabei haben ihre Darlegungen mit denjenigen des Aquinaten eine besondere Ähnlichkeit. Es heißt über die „virtus consuetudinalis" (später „virtus acquisita"): „Consuetudinalis est a parte intellectiva sicut ab origine et radice, et non sicut a complemente et perficiente; immo virtus irascibilis et concupiscibilis et earum operationes sunt causa proxima efficiens vel materialis virtutis consuetudinalis . . . et sic complent et perficiunt virtutem consuetudinalem" (Text zitiert bei *O. Lottin*, 1. c. ib., Anm. 2). – Auch Thomas spricht davon, daß die Tapferkeit und Maßhaltung in den sinnlichen Potenzen ihr „complementum" fänden (vgl. De virt. in com. 4 ad 2) und auch davon, daß „origo et inchoatio" der moralischen Tugenden in der Vernunft lägen(vgl. De virt. card. 4 ad 13). Es legt sich somit die Frage nahe, ob er die Texte der „Lehrmeister" gekannt hat, die Lottin in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert (vgl. *O. Lottin*, 1. c. I 506).

Die Autoren dieser Gruppe sind übrigens recht zahlreich. Um nur einige zu nennen: Gottfried von Poitiers († nach 1213) gehört hierher, der erstmals einige Teile der nikomachischen Ethik in unserer Frage zu Rate zieht (vgl. *T. Graf*, 1. c. I 125) und in Anlehnung an Aristoteles daher die moralischen Tugenden in den Concupiscibilis und Irascibilis legt. – Ebenso ist Wilhelm von Auxerre hier zu nennen (vgl. *T. Graf*, 1. c. I 128 ff.).

Philipp der Kanzler, der freilich auch die augustinische Ansicht danebenstellt (vgl. *O. Lottin*, 1. c. III 168–171; *T. Graf*, 1. c. I 152, 174–175), sowie Johannes von Rupella (vgl. *O. Lottin*, 1. c. III 182; *T. Graf*, 1. c. I 212 ff.). Odo Rigaldus (vgl. *O. Lottin*, 1. c. III 160, v. 23–26), Albert der Große (III Sent. 23, 2. Vgl. *O. Lottin*, 1. c. III 173; *T. Graf*, 1. c. I 187) u. a. m. müssen ebenfalls an dieser Stelle erwähnt werden.

Somit steht Thomas durchaus nicht mit seiner Ansicht isoliert da, sondern schließt eine lange vorbereitete Lehrmeinung ab.

53) Zu ihnen zählt nach Duns Scotus (vgl. III Sent. 34, qu. un., ed. Parisiis, tom. 15, S. 516, Nr. 15; vgl. dazu die Kommentatoren ebd., S. 518 ff.) vor allem Fr. Suarez (vgl. De actibus hum. in genere tract. IV, disp. 3, sect. 7 ff., ed. Parisiis, tom. IV, S. 492 ff.), der neben Bonaventura und Duns Scotus Ockham, Henricus, Buridanus u. a. als seine Vorläufer nennt (vgl. 1. c., p. 492).

Die thomasische Ansicht sagt über sie zuerst eine psychologische Mitbeteiligung am Tugendleben und folgerichtig daraus „per se" eine moralische Güte aus. Daß sie moralisch negativ wirksam werden, auch wenn das bei einer großen Anzahl „der Masse" geschieht[54], spricht nicht gegen ihre grundsätzlich gute Bestimmung. – Die entgegengesetzte Auffassung muß mit innerer Folgerichtigkeit für die Praxis – theoretisch kann die moralische Indifferenz der „Passionen" dabei ruhig vertreten werden – zu einer negativen Einschätzung der sinnlichen Emotionskräfte für das sittliche Leben kommen. Da für sie das Erziehungsziel nicht darin bestehen kann, die genannten Kräfte zur wirklichen Teilnahme am Tugendleben heranzubilden, muß sie danach streben, das Tugendleben möglichst wenig von ihnen stören zu lassen, sie also mit ihren Einflüssen auszuschalten.

Da wir in Suarez den bedeutendsten und wohl auch einflußreichsten Theologen der letzteren Richtung vor uns haben, wollen wir in der Konfrontierung mit ihm die Lehre des hl. Thomas darlegen[55].

Wie begründet der Aquinate seine Ansicht näher und welche Konsequenzen erwachsen aus ihr?

Für ihn ist es ein Kennzeichen der Tugend, daß die aus ihr hervorgehende Handlung in einer inneren Geschlossenheit[56], mit Leichtigkeit und Freude sich vollzieht[57]. Diese Merkmale gehören wesentlich zu ihr, denn Tugend besagt den Zustand einer gewissen Vollendung für die betreffende Potenz[58]. Setzt man nun voraus, daß es überhaupt für das Vernunftleben möglich ist, die sinnlichen Emotionen zu beeinflussen – und ohne diese Voraussetzung ist jede menschliche Ethik in ihren Wurzeln gefährdet –, d. h. daß die Triebe mit zu Handlungsprinzipien des sittlichen Aktes werden können, so ist, um die genannten Bedingungen des Tugendaktes zu erfüllen, unumgänglich eine Formation auch dieser Kräfte nötig. „Denn ein Akt, der aus einer Potenz hervorgeht, sofern diese von einer anderen bewegt wird, kann nicht vollendet sein, wenn nicht beide Potenzen sich in einer guten Disposition zum betreffenden Akt befinden; wie auch die Herstellung eines Kunstwerkes nicht zuträglich geschehen kann, wenn nicht sowohl der Künstler wie auch das Instrument selbst zum Schaffen disponiert sind."[59]

54) Auch der hl. Thomas weiß um die praktische Situation in der Pastoration, denn er hebt öfter hervor, quod „plures hominum passiones corporales sequuntur . . ., pauci autem sunt, id est sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur", II–II 95, 5 ad 2 (vgl. I–II 31, 5 ad 1). Dennoch läßt er sich durch dieses Mißtrauen erregende Faktum der Erfahrung nicht verleiten, die grundsätzliche Bewertung der sinnlichen Emotionskräfte vornehmlich negativ zu bestimmen.

55) Diese Gegenüberstellung will nicht im geringsten in die Polemik von Schulstreitfeindlichkeiten geraten, sondern den Versuch machen, rein um der Sache willen die gegensätzlichen Auffassungen zu benennen und abzuwägen.

56) Thomas spricht von einer „uniformitas", vgl. De virt. in com. art. 1.

57) „in promptu" und „delectabiliter", vgl. 1. c., ib.

58) „Virtus enim secundum suum nomen, potestatis (i. e. potentiae) perfectionem demonstrat", 1. c.

59) I–II 56, 4.

Diese „Disposition" stellt eine neue Realität innerhalb der sinnlichen Triebkraft dar, die sie von Natur aus nur der Anlage nach mehr oder weniger mitbringt[60], die aber durch den Einfluß des Vernunftlebens in ihr eine habituelle Formation erlangt und eine reale „perfectio"[61] bedeutet. Sie ist somit etwas positiv Neues, ein echt humaner „Wert", der in den sinnlichen Triebkräften „erzeugt" wird[62].

Um das Wesen dieser habituellen Vollkommenheit innerhalb der sinnlichen Triebkräfte näher zu bezeichnen, spricht der Aquinate von einer „habituellen Konformität dieser Kräfte zur Vernunft"[63]. Oder er sagt, es „sei eine gewisse Vollendung, durch die die sinnlichen Kräfte auf leichte Weise der Vernunft gehorchen"[64]. Oder für ihn sind diese Tugenden nichts anderes als „eine Form, gesiegelt und eingeprägt in die (sinnliche) Strebekraft von seiten der Vernunft"[65]. Sie ist eine positive „Geneigtheit"[66] zu dem, was der Vernunft als gut erscheint.

Das Wesen der Tugend also als „Vollendung" jener Potenz, aus der eine menschliche Handlung hervorgeht, sowie die Tatsache der Mitbeteiligung der sinnlichen Strebekräfte beim menschlichen Tugendakt sind es, die den Aquinaten dazu zwingend bestimmen, die sinnlichen Triebkräfte als Träger des „bonum virtutis" anzusehen. „Denn wenn der untergeordnete Appetitus nicht in einer vollendeten Disposition wäre, um den Befehl der Vernunft zu befolgen, dann besäße die Handlung, die dem niederen Appetitus als nächstem Handlungsprinzip zukommt, keine vollkommene Güte".[67] Harmonische Einheit zwischen rationalem Wollen und sinnlicher Emotion, Freude am Tugendstreben und behendes Mitgehen mit den höheren Vernunfttendenzen sind das Merkmal einer solchen Auffassung oder einer Persönlichkeit, die in dieser Weise ihr Tugendleben erstrebt bzw. vollendet hat.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die „Erzeugung" und Ausübung dieser moralischen Tugenden innerhalb der sinnlichen Triebkräfte nie ohne die Vernunft und den Willen möglich ist[68]. Bilden die rationalen Kräfte aber die Ursache oder

60) „Ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel aliquid huiusmodi", I–II 51, 1.
61) Vgl. II–II 117, 4.
62) Der Aquinate spricht davon, daß in ihnen das „bonum virtutis moralis aggeneratur", vgl. I–II 56, 4 ad 2.
63) Vgl. 1. c., corp. art.
64) De virt. in com. art. 4.
65) L. c., art. 9.
66) Vgl. De verit. 14, 5.
67) De virt. in com. art. 4.
68) „Virtutes istae (sc. temperantia et fortitudo) sunt quidem in irascibili (et concupiscibili) quantum ad earum derivationem, sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et voluntate". De virt. card. art. 4 ad 13. – Diese Bezogenheit bringt einen Zusammenhang der einzelnen Kardinaltugenden mit sich, der nach der Auffassung des Aquinaten durch die Tugend der Klugheit vornehmlich geleistet wird, da keine echte Tugend ohne rationale Einsicht mit nachfolgender freiheitlicher

Wurzel, so stellen die sinnlichen das „unmittelbare Prinzip" dar[69]. Sie sind die psychologischen Träger, die „elicitive" die Tugend hervorrufen[70], wie sie auch die Abschluß empfangende Instanz sind, in der sich das Tugendstreben „in der letzten Abrundung seiner Güte vollendet"[71]. Ihre Emotionen bilden zusammen mit denjenigen des rationalen Strebens einen einzigen Tugendakt[72] und gehen zutiefst damit in das Tugendleben ein.

Diese hohe Bedeutung, die der hl. Thomas den sinnlichen Emotionskräften für das Tugendleben zuspricht, schließt einmal die Teilnahme an der sittlichen Verantwortlichkeit ein, die nicht ausschließlich nur eine Sache der Vernunft und des Willens ist. Zum anderen wird aber auch die Würde derselben ersichtlich, die Anerkennung und Beachtung für diese Bereiche fordert. „Das Lob der Tugend gebührt nicht nur der Seele"[73], d. h. den höheren Bewußtseinskräften, sondern ist auch den wohlgeführten Äußerungen der niederen Emotionen zu zollen[74]. Die Tatsache, daß ohne ihre gehorsame Einbeziehung kein vollendetes Tugendleben nach der Ansicht des Aquinaten möglich ist, muß unser volles Augenmerk in der praktischen Menschenführung auch auf sie und ihre harmonische Entfaltung richten. Nicht als ob sie in dem Sinne „gepflegt" werden sollten, daß sie schnell und häufig genug ihre Eigenbefriedigung erhielten. Darauf richten sie sich von Natur aus. Vielmehr besteht die Aufgabe der Erziehung darin, sie zu einer solchen Formung zu bringen, daß ein Übermaß ihrer Triebmacht gemäßigt, ihre vernunftgelenkte Eigentendenz aber sich harmonisch entfalte[75].

Die ganze Reichweite einer solchen Konzeption wird erst dann ersichtlich, wenn man sie mit der entgegengesetzten Auffassung konfrontiert, wie sie am weitesten von Suarez entfaltet wurde.

Entscheidung geschehen kann. Dies aber steht der Tugend der Klugheit zu (vgl. I–II 65, 1). – Zur geschichtlichen Entwicklung dieses Problems vgl. für die Scholastik *O. Lottin,* Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles (Louvain-Gembloux 1942–1954) III, S. 197–252. Eine eingehende Darlegung der Doktrin des Aquinaten findet sich bei *F. Utz,* De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam St. Thomae Aquinatis. Vechta i. Old. 1937.

69) „Principium proximum", De virt. in com. 4, co.; vgl. De virt. card. 4 ad 13.

70) Vgl. *T. Graf,* 1. c. II 114 u. I 249 ff.

71) „. . . pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili . . . inquantum per virtutis habitum ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur, in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis". De virt. in com. 4 ad 2.

72) Vgl. I–II 17, 4.

73) Vgl. I–II 56, 4, obiectio 3, wo Thomas den Einwand macht, daß „totum (meritum) rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur". Er lehnt in der Antwort diese Auffassung ab (vgl. ebd. ad 3).

74) Daß auch dem sensitiven Teil Verantwortung wie Lob für das sittliche Verhalten in gewisser Weise zukommt, ist der voluntaristischen Auffassung unverständlich. Die Neuroseforschung stellt diesen Tatbestand jedoch immer deutlicher heraus (vgl. *I. Caruso,* Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Freiburg i. Br. 1952, S. 38 ff.).

75) „Virtus in irascibili et concupiscibili existens . . . contrariatur superexcellentiae inclinationis praedictarum virium in sua obiecta", „non tamen ita, quod totaliter inclinatio earum tollatur". De verit. 25, 7 ad 3 et ad 2.

Nach der Ansicht des spanischen Theologen „liegen alle moralischen Tugenden ‚per se primo' im Willen; denn die Akte dieser Tugenden werden vom Willen hervorgerufen"[76]. Kann man nach ihm innerhalb der sinnlichen Strebekräfte wohl „Gehaben" annehmen, „so sind sie doch nicht im eigentlichen Sinne Tugenden, wie diejenigen im Willen", sondern werden nur noch „per denominationem extrinsecam" so benannt[77]. Die innerhalb der sinnlichen Strebekräfte herangebildeten Gehaben sind von denen im Willen physisch verschieden („physice distincti"). Allein die letzteren sind als Tugenden im eigentlichen Sinne zu bezeichnen[78]. Da die ersteren keinerlei ethische Qualifikation besitzen und somit jeder freiheitlichen Note entbehren, sind „Gehaben" solcher Art als einfache Gewohnheitsschemen anzusprechen, nicht aber als Tugenden. –

Man könnte nun zunächst versucht sein zu sagen, es handele sich hier nur um eine terminologische Verschiedenheit, die sachlich keine Bedeutung habe, wenn sie nicht in einem doktrinären Zusammenhang stände, der zu einer grundsätzlich anderen Einstellung gegenüber den sinnlichen Emotionskräften und ihrer Aufgabe innerhalb des Tugendlebens führen muß. Diese wiederum muß sich weitgehend auf konkrete Erziehungstendenzen auswirken. Gehen wir diesen Zusammenhängen etwas nach!

Bedeutete nach Thomas das „Gehaben" im sinnlichen Strebevermögen eine seinsmäßige und moralische Vervollkommnung („perfectio"), und somit wirklich eine Tugend, die durchaus einen positiven Akt zu leisten hatte, nämlich die gefügige Einordnung der Sinnesemotionen in Form einer innerlich mitgehenden Geneigtheit gegenüber den rationalen Interessen, so liegt die Aufgabe des „Habitus" innerhalb der sinnlichen Strebekräfte für Suarez genau in entgegengesetzter Richtung. Die Hilfeleistung des sinnlichen „Habitus" für das Tugendleben besteht nach seiner Auffassung wesentlich darin, daß er die sinnlichen Emotionskräfte *„dazu geneigt macht, nicht zu begehren"*. Das versteht er unter „sie zügeln und zurückhalten"[79]. Dem selbst gestellten Einwand, der Formaleffekt eines „Gehabens" müsse ein positiver und kein negativer sein, antwortet Suarez ausdrücklich, das Positive dieses Gehabens bestehe eben darin, daß der *sinnliche Appetitus „nicht nur von seinem Akt abläßt, sondern auch positiv auf seine Weise nicht will oder den sinnlichen Objekten widerspricht"*[80].

Es ist geradezu frappant, Suarez hier mit den fast gleichen Worten in diametralem Gegensatz zur Ansicht des hl. Thomas zu hören. Denn dieser sagt zu der-

76) *F. Suarez*, de act. hum. in genere tract. IV, disp. 3, sect. 7, Nr. 5 (Ed. Vivès, Parisiis 1856, tom IV, S. 493).
77) Vgl. 1. c., Nr. 10.
78) Vgl. 1. c., ib.
79) „Per hos ergo actus (sc. voluntatis) generatur habitus (in appetitu sensitivo) inclinans ad non appetendum, et hoc est appetitum frenari et deteneri". *F. Suarez*, 1. c., sect. 7, Nr. 9, S. 495.
80) „Appetitus sensitivus sibi negat, quod esset sibi delectabile et jucundum, quod facit non solum cessando ab actu, sed etiam positive suo modo nolendo vel respuendo talia objecta". 1. c., ib.

selben Frage: „Es ist offenkundig, daß die moralischen Tugenden, die sich um die sinnlichen Emotionen als um die ihnen eigentümliche Materie bemühen, ohne diese Emotionen nicht sein können. Der Grund hierfür liegt darin, daß im anderen Falle folgen würde, die moralische Tugend bewirke, daß die sinnliche Emotionsanlage überhaupt überflüssig werde. Es kommt der Tugend aber nicht zu, daß jene Bereiche, die der Vernunft untergeordnet sind, von eigenen Akten ablassen, sondern daß sie, die eigenen Akte vollziehend, den Befehl der Vernunft ausführen."[81]

Hiermit dürften die entgegengesetzten Positionen in ihrem entscheidenden Punkt klar hervortreten. Nach Ansicht des „Doctor angelicus" werden die sinnlichen Emotionen vom Tugendleben aufgefangen und gelenkt, nicht aber zum Ersterben genötigt. Demgegenüber liegt für Suarez die Leistung des „Habitus" in ihnen wesentlich in der Zurückdrängung oder Aufhebung der sinnlichen Emotionen. Das ist die Funktion dieser „Gewohnheitsschemen". „Frenari et deteneri" sind die Termini, mit denen Suarez ihre Aufgabe bezeichnet, wodurch sie den Tugenden der „temperantia" und „fortitudo" die Vorbereitungsdienste innerhalb der sinnlichen Triebkräfte zu leisten haben.

Es könnte nun trotz obiger Darlegungen eingewandt werden, auch der Aquinate sehe die Aufgabe der „temperantia" darin, die sinnlichen Triebemotionen zurückzudrängen oder dieselben zu zügeln.

Darauf ist zu erwidern: Wohl kennt der hl. Thomas diese Funktion der genannten Tugend und benutzt die Termini „refrenare" bzw. „reprimere"[82]. Aber diese Auswirkung ist für ihn „per accidens", und zwar nur gegenüber denjenigen „Leidenschaften", die einen Überschuß an Triebstärke aufweisen; „per se" liegt die Funktion der Tugend durchaus in einer positiven Tat, nämlich in der „moderatio". Ausdrücklich stellt er fest: „Es kommt der Maßhaltung[83] und der Tapferkeit nur beiläufig zu, den Überfluß an Leidenschaften zurückzudrängen, insofern sie solch übermächtige Leidenschaften im Subjekt vorfinden. Ihrem eigentümlichen Wesen nach aber kommt es diesen Tugenden zu, jene Leidenschaften auszugleichen"[84].

81) „Planum est, quod virtutes morales, quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc sequeretur, quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet, quod ea quae sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exsequantur imperium rationis, proprios actus agendo", I–II 59, 5.

82) „Temperantia . . . reprimit concupiscentis delectationum tactus" (I–II 61, 3. Vgl. ebd., art. 2). „Ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles" (II–II 114, 2 ad; vgl. I–II 61, 3).

83) Übrigens sei hier erwähnt, daß der deutsche Terminus „Maßhaltung" nur sehr einseitig den lateinischen Begriff der „temperantia" widergibt; eine Tatsache, die J. Pieper erwähnt und deren nachteilige Folgen er mit Recht hervorhebt (vgl. *J. Pieper,* Zucht und Maß. München 1947, S. 8 ff).

84) „Accidit temperantiae et fortitudini, quod superabundantiam passionum repellat inquantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari". I 95, 3 ad 1.

Zudem benutzt der Aquinate diese Termini meist nur dort, wo er den Unterschied zwischen der Tapferkeit und der Maßhaltung aufzeigen will. Da die letztere nämlich jene Triebkräfte zu ordnen hat, die oft einen Impuls besonderer Heftigkeit gegen die Vernunft aufweisen, wie der Nahrungs- und Sexualtrieb, wird ihre Funktionsweise unterschiedlich zur Tapferkeit treffend durch ein „Eindämmen der Leidenschaften" gekennzeichnet[85]. Wo er jedoch über die Maßhaltung in sich ohne die Gegenüberstellung zur Tapferkeit handelt, benutzt er fast ausschließlich den Terminus „moderatio" oder „modificare"[86].

Daß für ihn die Hauptaufgabe der Tugend nicht in einer Unterdrückung, sondern in einer positiven Mitbeteiligung der sinnlichen Triebkräfte besteht, wird am deutlichsten in der Tugend der Tapferkeit. Hier ist es gerade die Aufgabe der Tugend, die Triebemotionen zu stärken, die durch die Erbsünde geschwächt sind[87], so daß sie vom „arduum" nicht ablassen, das ihnen von der Vernunft als notwendig zu erstrebendes Ziel vor Augen gestellt wird. Der Tapfere benutzt den Zorn[88] und die gemäßigte Kühnheit[89], wozu uns Christus selbst ein unleugbares Beispiel gibt[90]. Die höchste Möglichkeit ihrer Teilnahme am Tugendleben aber erfahren die dem Irascibilis zugehörigen Emotionskräfte im Einsatz für die Sache Gottes, im Martyrium. Denn „der vollendetste Akt des Irascibilis besteht darin, selbst den Tod um Christi willen zu überwinden", was im Martyrium geschieht[91].

Für den hl. Thomas handelt es sich also, wo er die Ausdrücke „zurückdrängen", „zurücktreiben", „zügeln" (reprimere, repellere, refrenare) benutzt, stets um die Einschränkung der Triebübermacht, nie aber um eine Ertötung der Triebemotion als solcher. Für ihn würde eine solche der menschlichen Natur widersprechen und somit ein „vitium", und zwar im moralischen Sinne des Wortes darstellen[92].

Ein solches „vitium", das freilich nur dort vorliegt, wo nicht aus höheren Motiven auf die Erfüllung eines Naturtriebes verzichtet wird[93], lehnt er sowohl für

85) Vgl. I–II 61, 1 u. 3; II–II 141, 2.
86) „Temperantia . . . importat moderantiam quandam . . .", II–II 141, 3. „Temperantia directe modificat passiones concupiscibilis . . .", ebd. ad 1. Vgl. I 95, 3 ad 1; II–II 117, 6 etc.
87) Vgl. I–II 85, 3.
88) Vgl. II–II 123, 10.
89) Vgl. II–II 127, 1 ad 1.
90) Vgl. Mk 3, 5; in Gleichnissen dargelegt: Mt 18, 34; 22, 7. Vergleiche dazu Jo 2, 14–17.
91) IV Sent. d. 49, 1. 5, sol. 1.
92) „Omne illud, quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit, ut homo intantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret, quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae, peccaret, quasi ordini naturali repugnans". II–II 142, 1. Vgl. I–II 72, 8.
93) Vgl. II–II 142, 1.

den Nahrungs- und Sexualtrieb als unsittlich ab[94], dessen Ursache er in einer unnatürlichen Abneigung gegenüber vernunftgeordnetem körperhaft-sinnlichem Genuß sieht[95], wie er auch das Fehlen der „Todesfurcht", die aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgeht, als unmoralischen Defekt verurteilt[96]. Auch bei Verzicht auf einen gewissen Bereich sinnenhafter Freude aus höheren Motiven, beispielsweise durch das Gelübde der Jungfräulichkeit, ist es für den Menschen unmöglich, jegliche körperlich bedingte Lust völlig auszumerzen. Denn die Selbsterhaltung fordert wenigstens Nahrungsaufnahme. „Die Erhaltung des Körpers aber geschieht durch genußbereitende Tätigkeit. Deshalb kann es kein geistig werthaftes Dasein für den Menschen geben, wenn er von allen sinnenhaften Freuden absteht."[97]

Für diejenigen aber, „denen es aus ihrer Standespflicht heraus zukommt, körperlichen Tätigkeiten und der fleischlichen Zeugung zu obliegen, ist es lobenswert, sich nicht (dieser Freuden) zu enthalten"[98].

Daher teilt der Aquinate auch durchaus nicht die Ansicht vieler Kirchenväter vor ihm[99], der vollkommene Mensch im Paradieseszustande würde keinerlei sinnlich Lust im Zeugungsakt empfunden haben; im Gegenteil, nach ihm hätte er sie in vollkommener Weise empfunden, „sie wäre nämlich um soviel größer gewe-

94) Vgl. 1. c., ebenso II–II 152, 2 ad 2.

95) „Motivum . . . in peccato insensibilitatis est odium . . . delectationum corporalium", I–II 72, 8.

96) Vgl. II–II 126, 1.

97) II–II 142, 1 ad 2. – Vgl. ebd., 114, 2 ad 1; I–II 34, 1. – Der „Doctor angelicus" kennt freilich auch einen Stand, in dem der Mensch zum Besitz solcher Tugenden gelangt ist, die eine „göttliche Ähnlichkeit" besagen, und „die man die Tugenden der schon geläuterten Seele nennt" (I–II 61, 5). In diesem Zustand „kennt die Maßhaltung keine erdhaften Begierden und die Tapferkeit kennt keine ‚Leiden' mehr" (ebd). – Es ist bekannt, daß diese Doktrin unter dem Einfluß plotinischer Tugendlehre entstanden ist (vgl. *H. van Lieshout*, La théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la génèse d'un article de la somme théologique de S. Thomas. Fribourg–Paderborn 1926, S. 66 ff., 164 ff.), die der Aquinate durch Macrobius kannte (vgl. *Lieshout*, 1. c., S. 170). Man darf diese plotinischen Elemente aber nicht überwerten und muß die anderen Texte (vgl. z. B. S. 21, Anm. 1) vergleichend gegenüberstellen, um die Gesamtsicht des hl. Thomas zu erhalten (vgl. dazu *Lieshout*, 1. c., S. 178 ff.).

98) „Illi, quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter (a delectationibus corporalibus) non abstinent", II–II 142, 1 ad 2.

99) Es gibt eine Reihe bedeutender kirchlicher Autoren, die in der geschlechtlichen Lust als solcher eine Sünde sahen, auch wenn der geschlechtliche Akt innerhalb der Ehe und naturgemäß ausgeübt wird. So etwa am deutlichsten Leo der Große, der hervorhebt: „Voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest" (Monumenta Germaniae Ep. II 340, 19. Vgl. dazu sermo 22, c. 3 PL 54/196. Vgl. *D. Lindner*, De usu matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der kath. Moraltheologie alter und neuer Zeit. Freising–München 1929, S. 68 ff.). Aus diesem Grunde wurden einige dazu bewegt, für das Elternpaar im paradiesischen Zustand entweder die Zeugung durch den Coitus sexualis abzulehnen (so Johannes Damascenus, den Thomas als Autorität für diese Auffassung in seiner Objektion zitiert; vgl. I 98, 2 obj. 1) oder die sinnlich-lustvolle Befriedigung dabei auszuschließen (so z. B. Anselm von Laon (vgl. *Lindner*, 1. c., S. 89). Thomas lehnt beides ab. Für ihn fordert die Naturordnung, „ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina" (I 98, 2), und diese ist als Schöpfung Gottes gut. Über die dabei entstehende „delectatio" urteilt er im Anschluß an den Stagiriten: „Idem est judicium de delectatione et operatione" (vgl. IV. Sent. 31, 2, 2 u. 3).

sen, wie die Natur unverdorbener und der Körper empfindsamer war . . .; wie auch ein maßvoller Mensch bei der Nahrungsaufnahme nicht geringeren Genuß empfindet als ein Schlemmer, sondern seine Begierde nur weniger über diesen Genuß verweilt"[100]. Somit hängt nach der Ansicht des hl. Thomas alles davon ab, ob sich die sinnliche Emotion und ihre Befriedigung „gemäß der Vernunft verhält"[101]. Dann nimmt sie am „bonum humanum" teil.

Das schließt nicht aus, daß der Aquinate, der wohl von der griechischen Antike her in seiner Bewertung des Psychosomatischen für die menschliche Persönlichkeit geleitet wird[102], als Heiliger mit jenem „Sinn Christi", von dem der hl. Paulus spricht[103], sein letztes Urteil über diesen Bereich und seine Gefährdung zum Bösen fällt. Danach ist es menschlichen Kräften schlechthin nicht möglich, die sinnlichen Triebe bis in eine letzte Wurzel zur vollkommenen „moderatio secundum rationem" zu führen, eine Ansicht, die von der modernen Forschung verblüffend bestätigt wird[104]. Dadurch wird unser Blick auf die Notwendigkeit der Gnade besonders auch für die endgültige Wiederherstellung dieses Bereiches gelenkt.

Im ganzen ist aber an der grundsätzlich positiven Bewertung der sinnlichen Emotionskräfte von seiten des Aquinaten nicht zu zweifeln, wie umgekehrt die suarezianische Auffassung mit Notwendigkeit zur interdiktiven Haltung ihnen gegenüber führen muß. Denn für den letzteren können sie nicht zu echten Trägern der Tugend werden, d. h. sie können nicht in die eigentlich humane Dynamik eingehen. Darum muß ihre günstigste Funktion darin bestehen, die geistigen Interessen nicht zu stören. Das vermögen sie aber nur, wenn sie sich ihrer eigenen Triebtendenz enthalten. Auf Grund der Einwurzelung im selben Subjekt gibt es nämlich dann keine andere Möglichkeit mehr, wenn Trieb- und Willenstendenz nicht auseinandertreiben wollen. So muß der Wille, der bei ihm wesentliche Präponderanz gegenüber den sinnlichen Triebkräften besitzt[105], denselben gegenüber eine ausschließlich interdiktive Funktion[106] ausüben, wogegen Thomas

100) I 98, 2 ad 3.

101) Vgl. II–II 141, 1; II–II 23, 3; ebd. 58, 8.

102) So folgt Thomas in unserer Frage seinem Lehrer Aristoteles, der ebenfalls die Maßhaltung und Tapferkeit in den sinnlichen Strebekräften gelegen sein läßt. Eth. Nik. III 13, 1117 b 23. Vgl. dazu ebd. III 11, 1116 b 31 u. 1117 a 4; II 7, 1107 b 5; III 13, 1117 b 25 ff. u. 1118 a 23 ff.

103) Vgl. 1 Kor 2, 12–16.

104) Oraison faßt die Erfahrung der tiefen psychologischen Forschung bez. der Sexualkraft mit der Feststellung zusammen: „Le parfait et idéal épanouissement sexuel ne se produit jamais complètement" *(M. Oraison,* 1. c., S. 16; vgl. auch ebd. S. 44).

105) Vgl. oben, S. 18, Anm. 4.

106) Diese Tatsache wird dadurch nicht geändert, daß Suarez die Möglichkeit eines positiven Einflusses von seiten der recht geleiteten Passionen für das Tugendstreben zugesteht (vgl. *F. Suarez,* De passionibus, disp. I, sect. 2, ed. Parisiis, tom. IV, S. 547 ff.), also die „Leidenschaften" nicht etwa in sich als unmoralisch ansieht. Diese Frage war seit Augustinus (vgl. De civit. Dei 14, 9 ff.) und Tho-

dem rationalen Leben „per se" eine „moderative"[107] oder darüber hinaus eine „assumptive"[108], jedenfalls also eine durchaus konstruktive Aufgabe im Gesamtorganismus des Tugendlebens zuspricht. Für ihn gehört es notwendig „zur Vollendung der moralischen Güte, daß der Mensch nicht nur dem Willen nach, sondern auch dem sinnlichen Streben nach zum Guten bewegt werde, gemäß jenem Psalmwort[109]: ‚Mein Herz und mein Fleisch jubeln dem lebendigen Gott entgegen', wobei wir ‚Herz' für das geistige, ‚Fleisch' für das sinnliche Strebevermögen setzen wollen."[110]

Thomas steht jedoch nicht nur in Übereinstimmung mit dem Geist der Antike, der in Aristoteles diesbezüglich seinen Ausdruck gefunden[111]; er weiß sich nicht nur als Interpret der Offenbarung, sondern er steht darüber hinaus in völligem Einklang mit wichtigen Erkenntnissen und Forderungen der modernen psychologischen und pädagogischen Forschung.

Es ist nämlich schwer einzusehen, wie es zu der nötigen Harmonie psychischen Lebens kommen soll, wenn auf der einen Seite, was heute kaum mehr in Frage gestellt werden kann[112], die psychosomatisch bedingten Emotionen sich bis in die höchsten Bereiche der Persönlichkeit erstrecken, so daß sie sie qualitativ mitbedingen und innerhalb dieses Lebens auch die reinste Willenstat nicht ohne deren Begleitung möglich ist; wenn auf der anderen Seite dagegen jene psychischen Energien am besten ausgeschaltet werden müssen, damit es zum ungestörten Tugendakt des Willens kommen kann. Dabei läßt sich nicht verkennen, daß die psychosomatischen Emotionskräfte zunächst von bedeutend größerer energetischer Macht sind als die eigentliche Willenssphäre: eine Tatsache, die nicht erst

mas (vgl. I–II 24) nicht mehr diskutabel. Aber diese „Passionen" nehmen nicht direkt am „bonum morale" teil, sondern sind nur positiv, insofern sie als „actus imperati voluntatis" angesprochen werden können (vgl. *F. Suarez*, 1. c., Nr. 3, S. 458).

107) Vgl. I. 95, 3 ad 1.

108) „Quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc, quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant (peripatetici) et iram et alias passiones animae assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis", II–II 123, 10. – Es ist bekannt, daß Thomas dieser peripatetischen Tradition folgt und die stoische zurückweist (vgl. I–II 24, 2–3).

109) Ps 83, 3.

110) I-II 24, 3.

111) Der obige Hinweis auf Aristoteles kann natürlich nur von fern andeuten, daß sich im Stagiriten philosophisch die Einstellung der griechischen Antike gegenüber dem Leib und den leiblichen Kräften kundtut, wie wir sie im künstlerischen Raum durch die Plastiken der großen Meister, etwa eines Phidias, Praxiteles, Myron u. a. ausgedrückt finden. Es ist die Anerkennung des Leiblichen, aber in seiner geistbestimmten und -gerichteten Ordnung.

112) Um nur ein Urteil von kath. Seite in diesem Zusammenhang zu nennen, sei J. Nuttin erwähnt. Er stellt abschließend zu einer Untersuchung fest: „Notre action n'émane jamais que partiellement d'une élaboration spirituelle des ‚mobiles' ... Dans notre conduite l'élément spirituel n'est jamais qu'une composante, parce qu'il ne consstitue dans notre être même qu'une composante parmi d'autres"; *J. Nuttin*, Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Louvain–Paris 1950, S. 197.

durch Freud[113] entdeckt, sondern dem Inhalte nach dem Aquinaten längst bekannt ist[114].

Wie soll sich ein emotional reiches Tugendleben entfalten, wenn diese enorme energetische Quelle ungenutzt oder gar unterdrückt bleibt? Ein solches muß nicht nur notwendig zu einem kalten Derivat einer dünnen voluntaristischen Oberschicht des psychischen Organismus abgleiten und – falls es konsequent durchgeführt wird – reichen Impulsen spontaner seelischer Bewegungen entsagen, die Ursprung und Initiative aus dem sinnlichen Bereich des menschlichen Gefühlslebens hernehmen[115]. Es muß auch fortlaufend bei willensschwachen Naturen in Gefahr sein, zu Verdrängungskomplexen zu führen. Die interdiktive Haltung des Willens gibt dafür die besten Ansätze. – In der Tat läßt sich ernsthaft die Frage stellen, wie weit eine solche theoretische Konzeption über die Entfaltung des Tugendlebens jene praktischen Folgen oft so beklagenswerter Natur gezeitigt hat, die man bei zahlreichen Persönlichkeiten intensiverer aszetischer Absichten bemerken kann. Sie sind oft durch eine geradezu erstaunliche Kälte für die menschlichen Belange der notleidenden Umwelt oder andererseits durch eine bemitleidenswerte Unsicherheit gewissen Triebbereichen gegenüber gekennzeichnet, die als Zeichen unverarbeiteter oder „verdrängter" Triebenergien anzusprechen sein dürften.

Jedenfalls aber steht außer Frage, daß die thomasische Konzeption über die Bedeutung des sinnlichen Triebbereiches für das Tugendleben jenen wichtigen Er-

113) Freud sagt diesbezüglich, daß das „Ich . . . in dynamischer Hinsicht schwach ist, seine Energien hat es dem Es entlehnt" *(Freud,* Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Ges. Werke, London 1939 ff., Bd. 15, S. 82–83), wobei das „Ich" jene Bewußtseinssphäre darstellt, die inhaltlich sich etwa mit dem decken würde, was Thomas „Vernunft" und „Wille" nennt; das „Es" aber die unbewußten Bereiche ausmacht, die unmittelbar dem Somatischen verbunden sind. Wie weit die einseitige Ableitung des „Ich" vom „Es" in der Freud'schen Interpretation gültig ist, soll hier unberührt bleiben (vgl. dazu *J. Nuttin,* 1. c., S. 61 ff.).

114) Der hl. Thomas spricht davon, daß die sinnlichen Freuden für den Menschen intensiverer Art sind als die geistigen („quod nos delectationes corporales sunt magis vehementes" quam intellectuales I-II 31, 5), was entsprechend auf die ihnen zugeordneten Triebkräfte auszudehnen ist. Dabei sind sie um so intensiver, je mehr es um die Belange der vitalen Lebensbedürfnisse geht (vgl. II-II 155, 2). Ihre aktuelle Macht kann so groß werden, daß sie vollkommen das höhere Bewußtseinsleben zur Seite drängen (vgl. I-II 6, 7 ad 3. II-II 150, 4 ad 3).

115) So fraglich die These Ludw. Klages' vom „Geist als Widersacher der Seele" ist, so sehr erhebt sich hier doch das Problem, ob die Verrationalisierung einer voluntaristisch geprägten Ethik nicht ein Menschenbild heraufbeschworen hat, das an Tiefendimension, Plastik und Vielfalt verkümmert ist zugunsten eines scheinbar glatt funktionierenden aber nivellierten Willensgefüges, m. a. W., ob wir nicht einem Rationalismus oder rationalistisch geprägten Voluntarismus der Ethik auch von kath. Seite in der Praxis zum Opfer gefallen sind, deren Kennzeichen eine gewisse Unmenschlichkeit ist. Das aber wäre das Ergebnis einer Tugendlehre, die sich von derjenigen des Aquinaten in einem fundamentalen Punkt entfernt hat. – Jedenfalls betrachtet Kretschmer den erwähnten Verdacht als Tatsache und sieht darin den Grund, warum die Seelsorge von seiten der Kirche heute für so weite Kreise ihren Einfluß zugunsten der Psychotherapie verloren hat, wobei die letztere sich besonders zum Anwalt der „mißachteten Seelenkräfte" gemacht habe (vgl. *W. Kretschmer,* Psychotherapie und Seelsorge. Jahrbuch f. Psych. u. Psychotherapie 2 (1954) S. 176 ff.).

kenntnissen moderner Forschung Rechnung zu tragen vermag, ja mit ihnen konform geht, wonach die sinnlichen Emotionskräfte ihrer Natur nach zunächst konstruktiven Charakter für die Gesamtpersönlichkeit haben. Sie fordert dementsprechend, daß eine Morallehre der Triebwelt gegenüber zu allererst aufbauend und nicht interdiktiv sein müsse, um ein Menschenbild zu entfalten, das den vom Schöpfer als kostbare Gabe mitgegebenen somatischen Lebensbereich auswertet, um den ganzen Menschen zur ausgewogenen Reife zu führen und damit die Voraussetzung für seine höchste Vollendung in der Gottesliebe zu schaffen.

DAS AMT DES PFARRERS

Von Linus Hofmann

Wenn ein Abiturient angibt, er wolle Theologie studieren, so sagt er damit, daß er Priester, ja daß er Pfarrer werden will, und jede andere Zielsetzung, beim Eintritt ins Seminar geäußert, würde zum mindesten als merkwürdig empfunden werden. Der Pfarrer ist die Verkörperung des Weltpriestertums, sein Ziel- und Mittelpunkt, und zwar deswegen, weil sein Amt am reinsten den Dienst an den Seelen darstellt, das „für den Menschen Bestelltsein in ihren Anliegen bei Gott" (Hebr 5, 1). Zwar ist der Bischof der *dux militiae Christi*, um eine alte Bezeichnung zu gebrauchen; der *miles Christi* aber, von dem das *militare Ecclesiae* im vollsten und reinsten Sinne ausgesagt werden kann, ist der Pfarrer.

Das rechtliche Verhältnis des Pfarrer zum Bistumsoberen

Die rechtliche Beziehung des Pfarrers gegenüber dem Bistumsoberen kann nicht einfach damit umschrieben werden, daß man den Pfarrer als den Gehilfen des Bischofs bezeichnet. Im Frühchristentum wäre eine solche Umschreibung erschöpfend gewesen, heute nicht mehr. Zwar besitzt der Bischof kraft göttlichen Rechts die Hirtengewalt über das ganze Bistum, eine unmittelbare Hirtengewalt, nicht ein bloßes Aufsichtsrecht; aber die geschichtliche Entwicklung hat auch den Pfarrer zu einem selbständigen, verantwortlichen Hirten gemacht und die Pfarrei zu einem relativ autonomen Gebilde. Bezeichnend für die Rechtslage sind die beiden Sätze des Kirchenrechts, daß der Bischof eine einmal errichtete Pfarrei nicht aufheben kann und daß die Pfarrer inamovibel sind, zwei Einrichtungen, die der staatlichen Verwaltung fremd sind und bei den Laien immer wieder Verwunderung hervorrufen. Sie zeigen, daß die Pfarrei nicht einfach ein bischöflicher Verwaltungsbezirk ist, wie etwa das Dekanat. Der Bischof könnte seine Diözese nicht nach Art der Missionsgebiete mit Wanderpriestern versorgen, er muß Ortspriester anstellen und muß ihnen dieses Stück Erde, dieses Stück des Gottesreiches für immer übertragen. Der staatliche Beamte wird in manchen Ländern zwar auch auf Lebenszeit ernannt, der Pfarrer aber wird nicht einfach zum Pfarrer, sondern zum Pfarrer von N. N. auf Lebenszeit ernannt, ähnlich wie der Bischof, der deswegen unter seinen Namen nicht den abstrakten Titel „Bischof" schreibt, sondern immer „Bischof von N. N.".

Diese *Ortsgebundenheit* der Seelsorge ist ein wichtiges Prinzip der überlieferten kirchenrechtlichen Ordnung und vielleicht heute von ganz besonderer Bedeutung angesichts der allgemeinen Unruhe und Fluktuation, die unter den Menschen herrscht. Ein Universitätsprofessor beklagte sich kürzlich darüber, daß in den zwei Jahren, die er nun mit seiner Familie in der anderen Stadt und Pfarrei

wohne, noch kein Pfarrgeistlicher bei ihm gewesen sei. Dieser Mann suchte in der Fremde, die ihn umgab, eine geistige Heimat, ein Stück Geborgenheit, und erwartete sie – ganz zu Recht – von der Pfarrei. „Der Pfarrer ist . . . das Haupt der Pfarrfamilie“[1]. Es ist nicht zufällig, daß dieses Bild von der innigen, bergenden, bleibenden Gemeinschaft der Familie in unserer Zeit auf die Pfarrei übertragen worden ist. Die alte Vorstellung von dem *matrimonium spirituale* (zwischen Pfarrer und Pfarrei) hat eine neue Wendung bekommen, die juristisch noch nicht geklärt – im CIC nicht enthalten –, praktisch aber von größter Bedeutung ist.

Der Ortsgebundenheit entspricht eine gewisse *Autonomie* des Pfarrers und der Pfarrseelsorge. Der Pfarrer leitet die Gemeinde *jure ordinario et proprio*. Der Abgesandte des Bischofs, der zur Visitation in die Pfarrei kommt, spricht im Namen des Bischofs, selbst wenn er Weihbischof oder Generalvikar ist; der Pfarrer spricht in eigenem Namen (wobei es freilich klar sein muß, daß alle Priester, sowohl Pfarrer wie Bischof und Papst, letztlich im Namen eines anderen reden). Nur wenn der Pfarrer Hirtenbriefe verliest, steht auch er im Namen des Bischofs auf der Kanzel. Hirtenbriefe sind aber Ausnahmen. Es wäre wohl technisch, nicht aber rechtlich denkbar, daß der Bischof jeden Sonntag vom Mikrophon aus in allen Kirchen predigte.

Die Ortsgebundenheit und Autonomie des Pfarrers sind rechtliche Tatsachen, die von der Kirche um der Seelsorge willen aufrecht erhalten werden. Der Pfarrer hat sein Gebiet, seine Kirche, seine Gemeinde, es sind die „Seinen“, die ihm gegeben sind und nach denen er einmal gefragt werden wird. Dennoch ist die Autonomie nur eine relative, und es nötig, auch ihre *Grenzen* zu zeigen.

Die erste Begrenzung – von der rechtlichen Struktur des Amtes herkommend – liegt darin, daß der Pfarrer zwar Pfarrkinder, aber nicht *subditi* hat. Das Untergebenenverhältnis besteht nur dem Bistumsoberen gegenüber; er allein ist Oberer; nur er kann Gesetze erlassen, Strafen verhängen und Recht sprechen. Der Pfarrer kann das nicht, und wenn er z. B. jemanden von den Sakramenten ausschließt, d. h. „exkommuniziert“, aus nicht kirchenrechtlich festgelegten Gründen, so ist das ein schweres Unrecht. Der Pfarrer kann zwar Ordnungen für das Gotteshaus aufstellen, er kann sie aber nicht mit Kirchenstrafen durchsetzen. Der Pfarrer hat im allgemeinen keine Jurisdiktionsgewalt für den äußeren Rechtsbereich, d. h., er ist nicht Oberer und soll sich auch nicht den Anschein geben, es zu sein. Die Seelsorge ist nicht so sehr Ausübung einer Vollmacht als Dienst und „Sorge“ für andere, und das beunruhigende Wort des Herrn, daß auf Erden niemand Vater genannt werden soll – „ihr aber seid Brüder“ – (Mt 23, 9),

1) Art. 76, Abs. 1, Satz 2 der Synodalstatuten des Bistums Trier, Entwurf 1946. Es werden im weiteren nur solche Texte zitiert, die in die endgültige (noch nicht veröffentlichte) Fassung der Trierer Synodalstatuten eingegangen sind.

gilt für die Pfarrer deutlicher und ist von ihnen leichter zu erfüllen als von denen, die wirklich über die Herde gesetzt sind.

Eine zweite Begrenzung hat der heilige Papst Pius X. geschaffen[2], indem er die alte starre Inamovibilität auflockerte und ihr den Grundsatz entgegenstellte: Salus animarum suprema lex, d. h. das öffentliche Interesse des kirchlichen Dienstes geht dem privaten Interesse der wirtschaftlichen Versorgung vor; denn die Ortsgebundenheit des Pfarrers beruht, geschichtlich gesehen, auf einer wirtschaftlichen Basis, nämlich dem Benefizialwesen. Der Pfarrer kann nicht versetzt werden, weil man ihm sein Benefizium nicht nehmen kann, *sein* Benefizium, von dem er „Besitz" ergriffen hat. Die Stellung des Pfarrers war als ein privatrechtliches Verhältnis gedacht: Pfarrer ist, wer eine Pfarrpfründe hat; die Seelsorge kommt hinzu, – und sie kam in der Blütezeit des Benefizialwesens wirklich oft nur hinzu als etwas Akzidentelles. Pius X. hat dieser Auffassung gegenüber herausgestellt, daß die Seelsorge die Substanz des Pfarramtes bildet, und hat ihr die Versorgungsfrage untergeordnet, indem er dem Bischof für die *amotio* des Pfarrers etwas freiere Hand gab.

Aber auch die Autonomie des Pfarramtes, von der die Rede war, beruht zu einem guten Teil auf dem Pfründenwesen. Die Pfründe machte den Pfarrer wirtschaftlich unabhängig und damit – nach einem allgemeinen Gesetz, das auch in der Kirche gilt – dem Oberen gegenüber selbständiger, man möchte sagen stärker, zumal da in den allermeisten Fällen die Pfründe nicht der freien Verleihung durch den Bischof, sondern der Gunst eines Patrones verdankt wurde. Da der Pfarrer dem Bistumsoberen gegenüber nicht die Hand aufzuhalten brauchte, weder für sich noch für seine Kirche – auch die Kirchen lebten ja aus eigenem Vermögen –, setzte er seinen Fuß wohl nicht oft in die Kurie, soweit man für das Mittelalter überhaupt von einer bischöflichen Kurie reden kann.

Nun ist inzwischen die mittelalterliche, agrarwirtschaftliche Ordnung dahingegangen. Was bedeutet heute noch das Benefizium? Es ist nurmehr eine, und zwar durchweg nebensächliche Einkunftsquelle. Der Pfarrer ist Gehaltsempfänger im Sinne des Beamtentums, und das Bistum ist es, das ihm dieses Gehalt sicherstellt. Der Versorgungstitel lautet heute *in servitium dioecesis*, den *titulus beneficii* gibt es praktisch nicht mehr. Und die Pfarrstelle wird in freier Verleihung vom Bischof vergeben, ja in manchen Diözesen wird auch schon die Besitzeinweisung unmittelbar durch den Bistumsoberen im Generalvikariat zentral vorgenommen, so daß die Einführung am Pfarrort selbst nur mehr eine Feier ohne rechtliche Bedeutung ist. Der Entwurf der Synodalstatuten für das Bistum Trier sieht diese Änderung nicht vor; aber es ist offenbar, daß auch hier wie überall ein bedeutsamer Wandel vor sich gegangen ist. Die Einrichtung der Diözesankirchensteuer, durch die nicht nur die Versorgung des Pfarrers, sondern die gesamte Fi-

2) Das Dekret der Konsistorialkongregation „Maxima cura" vom 20. August 1910 hat dem zwar vorher nicht unbekannten, aber rechtlich noch unsicheren Amotionsverfahren die feste, im wesentlichen in den CIC aufgenommene Form gegeben.

nanzwirtschaft der Pfarrei mehr oder weniger auf die diözesane Ebene verlegt worden ist, stellt die letzte Stufe dieser Entwicklung dar. Die vermögensrechtliche Autarkie der Pfarrer besteht nicht mehr, und der Einfluß, der damit der zentralen bischöflichen Verwaltung zufällt, nicht nur auf dem finanziellen, sondern mittelbar auf dem gesamten seelsorglichen Gebiet, ist unvergleichlich größer als derjenige, den Pius X. dem Bischof gegeben hat. Das frühchristliche Bild des zentral geleiteten Bistums zeichnet sich, mehr oder weniger deutlich, wieder ab.

Eine dritte Begrenzung der pfarrlichen Autonomie bezieht sich unmittelbar auf das Seelsorgliche. Auch sie ist in der Entwicklung begriffen und dadurch bedingt, daß die bäuerliche, in sich geschlossene Gemeinde im Schwinden begriffen ist. Wie sehr die mittelalterliche Pfarrei an der Vorstellung des ländlichen eigenständigen Gemeinwesens hing, sieht man daran, daß die Städte erst spät und unter großen Schwierigkeiten in Pfarreien aufgeteilt wurden (Bremen z. B. erst im 13. Jh.)[3]. Eine solche Aufteilung bedeutet eben einen Verlust an pfarrherrlicher Autonomie, was auch heute manchmal noch empfunden wird; nur ist heute die geschlossene Ortschaft überhaupt eine Seltenheit geworden. Man braucht zur Kennzeichnung der Situation nur das Wort „Pendler" zu nennen. F. Boulard spricht in seinem wichtigen Buch über missionarische Probleme des französischen Landes von der „totalitären Pfarrei". Sie ist vorbei, so sagt er, man mag es noch so sehr bedauern. „Eine Pfarrei kann nicht mehr eine heilige Insel sein. Entweder hilft sie an der Bekehrung der ganzen Gegend mit . . . oder sie zerfällt, . . . sie ist entweder eine bewußt offene oder eine sterbende Pfarrei."[4] Die Synodalstatuten des Bistums Trier sehen das Dekanat als Seelsorgeeinheit und nicht, wie es noch der CIC tut, als bloßen Aufsichtsbezirk; sie sprechen von „Anregungen", die der Dechant geben soll, und von einer „planmäßigen Gestaltung und Durchführung der Seelsorge" im Dekanat (Art. 75 Abs 3). Das ist sehr behutsam ausgedrückt; das Wort „Weisungen" des Entwurfs von 1946 ist sogar gestrichen. Der Bistumsobere ist es, der „Anordnungen" und „Weisungen" für die Seelsorge gibt. Das Bistum bildet sich, besonders in Deutschland, als Seelsorgeeinheit immer deutlicher heraus, und das kann nicht anders sein in einer Zeit, in der die gleichen massiven Gefahren in ungeheurer Schnelligkeit überallhin dringen und in der auf allen Gebieten des Lebens großräumig geplant wird.

Die rechtliche Beziehung des Pfarrers zu anderen Seelsorgepriestern

Wenn der Pfarrer von seiner Autorität manches nach oben hat abgeben müssen, ist diese nun wenigstens nach *außen* gesichert, d. h. gegenüber anderen seelsorgeeifrigen Priestern? Oder ist der Pfarrer wie ein Arzt, neben dem sich – am glei-

3) *P. Browe* SJ, Die häufige Kommunion im Mittelalter. Münster 1938, S. 140: „Die Stadt Bremen, die nur eine Pfarrei bildete, bat 1227 Gregor IX., sie in drei Pfarreien zu teilen; „denn viele sterben ohne Beichte und Viaticum, weil bloß ein Pfarrer und zwei Hilfsgeistliche da sind, wo doch zehn nicht ausreichen würden".

4) *F. Boulard,* Problèmes missionaires de la France rurale, Bd. 2. Paris 1945, S. 141 f.

chen Ort – andere Ärzte niederlassen und eine Praxis eröffnen können? Die Antwort des Kirchenrechts lautet: Der Pfarrer ist der Seelsorger eines bestimmten Ortes, wie kein anderer rechtlich es sein kann; er hat seine Gemeinde, und zwar die ganze, die ein anderer rechtlich in gleicher Weise nicht haben kann. Für manche, besonders bedeutsame Seelsorgedienste, z. B. Taufe, Erstkommunion, Eheschließung und Versehgang, ist er auch ausschließlich zuständig, d. h. er kann jeden anderen davon ausschließen. Er ist Pfarrer von N. N.

Will man jedoch die Stellung des Pfarrers nach außen hin genauer bestimmen, so sind drei wichtige Gesichtspunkte miteinzubeziehen, die auch rechtlich ihren Niederschlag gefunden haben. Das ist erstens der Gedanke der persönlichen *Freiheit* der Gläubigen. Sie ist von den Klöstern erkämpft worden, und dieser Kampf ist beendigt. Man mag sagen, die Klöster hätten die Freiheit für sich, nämlich für ihre seelsorgliche Betätigung erkämpft; das ist heute eine müßige Frage. Der mittelalterliche Pfarrzwang hätte sowieso gelockert werden müssen; denn der moderne Mensch verträgt in der seelsorglichen Sphäre, die eine Sphäre des persönlichen Sichvertrauens ist, immer weniger die Zuweisung nach amtlichen Kompetenzen. Daß man unter Umständen für den Empfang der Wegzehrung auf einen bestimmten Priester angewiesen ist, ist in manchen Fällen hart genug. Wo das Kirchenrecht die Freiheit der Wahl des Priesters läßt, wäre es unsinnig und ungerecht, ein pfarrliches Monopol zu behaupten, und das gilt auch für die Teilnahme am Gottesdienst und der Predigt in Klosterkirchen. Der Pfarrer soll die Wahlfreiheit nicht nur dulden, er soll sie für das Bußsakrament sogar positiv ermöglichen: „Der Seelsorger hat die Pflicht, den Gläubigen öfters Gelegenheit zur Beichte bei einem fremden Priester zu bieten" (Art 269 Abs. 1 Satz 2).

Als zweiter Gesichtspunkt ist zu beachten, daß es in der Seelsorge *Spezialaufgaben* gibt, die nicht immer von der Pfarrgeistlichkeit übernommen werden können. Als Beispiele seien genannt der Religionsunterricht für Oberschüler, die Schwestern- und (oft damit verbunden) die Krankenhausseelsorge. Der Pfarrer wird im allgemeinen froh sein, wenn solche Aufgaben teilweise oder ganz von einem anderen übernommen werden. Die Kranken, die im Krankenhaus liegen, und die Schüler der Oberschulen hören ja nicht auf, seine Pfarrkinder zu sein; *per domicilium suum quisque parochum sortitur* (c. 94 § 1 CIC). Gewiß gibt es Überschneidungen; aber der Einwand, daß die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Seelsorge darunter leide, verfängt nicht; denn diese ist in solchen Orten, in denen es eine Oberschule, ein Kloster oder ein Krankenhaus gibt, sowieso eine Fiktion. Die Spezialisierung sollte wiederum eher gesucht als gemieden werden, z. B. für den Konvertitenunterricht und noch mehr für die Konvertitenbetreuung. Es ist auch kein Zustand, wenn ein junger Kaplan seelische Erkrankungen mit der hohen Autorität des Beichtvaters und Seelenführers behandelt, obwohl ihm die nötige Kenntnis durchaus fehlt. Er müßte an einen erfahrenen, fachlich ausgebildeten Priester verweisen können, wie es auf seinem Gebiet jeder praktische Arzt tut, wenn er nicht verantwortungslos genannt werden will.

Der dritte Gedanke schließlich ist der der missionarischen *Ergänzung*. Der Pfarrer stellt als der ortsgebundene Priester das beharrende Element der Seelsorge dar. Er soll hüten, bewahren und das Wachstum des Reiches Gottes in diesem Raum gewährleisten. Er ist kein Wanderapostel, wie der heilige Paulus es sein wollte, und darf es nicht sein – deswegen hat die Kirche strenge Residenzvorschriften für die Pfarrer erlassen –, aber er soll manchmal solche Apostel in seine Pfarrei hineinlassen, etwa Volksmissionare, die frischen Wind in den Gleichklang des Pfarrlebens tragen, die den Blick weiten, die aufwecken und unruhig machen, damit die Ruhe und Beharrung nicht zum Tode wird. Exerzitien und Einkehrtage dienen ebenfalls dieser missionarischen Ergänzung. „Pfarrgeistliche sollen" daher „die Leitung von geistlichen Übungen und Einkehrtagen für Gläubige ihres Seelsorgebezirks in der Regel nicht übernehmen" (Art. 467 Abs. 3 Satz 2). Es soll fremdes Saatgut sein, das eingestreut wird.

Die Tendenz des Rechts geht nicht auf Monopolisierung der Seelsorge, sondern auf einen lebendigen Austausch der vorhandenen Kräfte.

Die rechtliche Stellung des Pfarrers den Laien gegenüber

Für die Umschreibung der amtsrechtlichen Stellung des Pfarrers nach *unten* ist schon die grundlegende Feststellung getroffen worden, daß der Pfarrer nicht kirchlicher Oberer ist. Er ist Ausspender, er teilt aus (die Sakramente und die Wahrheiten des Glaubens), und zwar nach den Regeln, die ihm von der kirchlichen Autorität gegeben sind – er muß nach diesen Regeln die Sakramente manchmal auch verweigern –, und was die Leitung und Erziehung angeht, so ist er Helfer. Die Religionssoziologie spricht von den „formenden Kräften", die es in einem bestimmten Raum gibt, positiven und negativen. Der Pfarrer soll die „Kräfte", die in seiner Pfarrei wirksam sind, kennen und die positiven fördern. Er ist nicht selbst die einzige oder erste formende Kraft.

Er gibt der Familie seine Hilfe, *subsidium*, mehr nicht. Das Subsidiaritätsprinzip gilt auch für den kirchlichen Bereich. Wenn man z. B. sagt: „Es ist das Recht des Pfarrers, die Kinder zur ersten heiligen Kommunion zuzulassen", so muß man hinzufügen: „zur feierlichen Erstkommunion", sonst ist der Satz falsch. Zur Frühkommunion dürfen die Eltern ihr Kind selbst führen, und sie sind (rechtlich) nicht gehalten, den Pfarrer vorher zu fragen; ja, „Zurückweisung eines Kindes darf bei Widerspruch der Eltern nur mit Einverständnis des Bistumsoberen erfolgen" (Art. 241 Abs. 2 Satz 3). Die Einführung der gemeinsamen Erstkommunion am Weißen Sonntag geschah in Deutschland (zu Beginn des 19. Jahrhunderts) z. T. unter Mißachtung dieses Elternrechts, unter hartnäckigen Kämpfen zwischen der katholischen Bevölkerung und der Staatsgewalt; denn der Staat – wenigstens in Süddeutschland war es so – verbot die Kinderkommunion vor dem Zeitpunkt der Schulentlassung (12. Lebensjahr), weil die Kinder vielfach nach der Erstkommunion nicht mehr zur Schule geschickt wurden. „Die Seelsorger sollten sich auch nicht durch Bitten, Schmähungen oder Dro-

hungen der Eltern bewegen lassen"[5], anders zu handeln. Die Pfarrer ließen sich darauf ein, die Schulinspektoren unter ihnen zuerst, die übrigen nur zögernd und widerstrebend. „Viele fürchteten, daß sich die Fälle noch häufen würden, in denen Eltern ihre Kinder, die gegen ihren Willen nicht zum Tisch des Herrn zugelassen wurden, ohne Erlaubnis ihres Seelsorgers in fremden Pfarreien oder Kirchen zum Tisch des Herrn führten"[6]!

Die Achtung vor der heiligen Autorität von Vater und Mutter müßte für die katholische Seelsorge charakteristisch sein. In den romanischen Ländern, besonders in Italien, ist das durchaus der Fall; die Achtung vor der Autonomie der Familie ist dort so selbstverständlich, daß kirchenrechtliche Bestimmungen zu ihrem Schutz gar nicht erlassen zu werden brauchten.

Auch zu den *anderen Gruppen*, die in der Pfarrei bestehen, steht der Pfarrer nicht im Verhältnis des Dienstherrn. Dienstherr ist er wohl den in seinem Auftrag handelnden Seelsorgehelfern gegenüber; eine Vereinigung handelt aber als Körperschaft nicht im Auftrag des Pfarrers, selbst wenn dieser die Rolle des Vorsitzenden einnimmt. Der Vorsitzende steht in der Vereinigung, als *primus inter pares*, nicht über ihm. Es ist die Kraft seiner Persönlichkeit und die Geschicklichkeit zu verhandeln, die hier eingesetzt werden, nicht eine pfarramtliche *potestas*. Das gilt noch deutlicher, wenn der Pfarrer nur die Rolle eines geistlichen Beraters innehat. In jedem Fall wäre es gegen die Intention des Rechts, wenn die Eigenständigkeit, die einer Körperschaft – als einer Kraft *neben* dem Pfarramt – zukommt, überspielt oder der laikale Charakter einer Vereinigung, der eine (vom Geistlichen nicht zu erfüllende) Aufgabe in der Welt bezeichnet, verdeckt würde. Auch ist es nicht in die Macht des Pfarrers gegeben, bestehende oder neu sich bildende Vereinigungen von sich aus zu verbieten; das würde der Koalitionsfreiheit widersprechen, die das Kirchenrecht den Laien zuerkennt. Wohl kann der Obere eines Klosters Gruppenbildungen verbieten (auf Grund der *potestas dominativa*), der Bistumsobere kann es (kraft seiner Jurisdiktion) für den ganzen Bereich des Bistums; der Pfarrer jedoch hat nur das Recht – freilich auch die Pflicht – der Überwachung.

Wichtiger als diese negative Umschreibung des Verhältnisses zwischen dem Pfarrer und den Laienkräften ist der Gedanke, daß „die apostolische Mitarbeit der Laien am Heil der Seelen mit allen Mitteln positiv zu fördern ist" (Art. 146 Abs. 1 Satz 1). Dementsprechend soll der Seelsorger in den Laien „das Bewußtsein ernster Verantwortung für Fortbestand, Wachstum und Gedeihen der Kirche sowie für das Heil der Mitmenschen . . . wecken und wachhalten" (Art. 143 Abs. 3), und die „Berufung und Verpflichtung zur apostolischen Mitarbeit ist den Gläubigen darzulegen, zu begründen und nachdrücklich einzuprägen"

5) *J. Grötsch*, Ist die Frühkommunion der Kinder etwas Neues? In: Priester u. Eucharistie (1953) S. 68–75, hier S. 71; dasselbe in: Katechet. Blätter 79 (1954) S. 89–96.
6) *Grötsch* a. a. O. S. 73.

(Art. 146 Abs. 1). Neben diesen Forderungen, die den Laien in seiner passiven Rolle vorstellen als den, der sich belehren lassen und der hören muß, gilt für den Pfarrer die Mahnung, daß er seinerseits auch die Laien „ohne Unwillen anhören" soll; er „schenke ihrem Urteil und ihren Anregungen gebührende Beachtung", ja, „auch in Angelegenheiten der Seelsorge soll er bereitwillig ihren Rat erfragen" (Art. 156 Abs. 4). Zu erstreben ist die vertrauensvolle Zusammenarbeit von Priester und Laien, wo immer sich Gelegenheit dazu bietet, das großzügige Geltenlassen und Einbeziehen alles dessen, was gut ist oder wenigstens guten Willen hat.

Das Bild, das von dem Amt des Pfarrers gezeichnet werden kann, ist niemals ganz fertig, weder im Recht noch in der Wirklichkeit des Lebens. Vieles ist gerade heute in der Entwicklung – was den nicht verwundert, der daran glaubt, daß der *Spiritus vivificans* auch in unseren Tagen bei der Kirche ist.

EHESCHLIESSUNG UND VERBINDLICHKEITSWILLE

Von Justin Möhler

Kommt eine im kirchlichen Bereich gültige Ehe zustande, wenn sich ein formpflichtiger Partner schon durch die bürgerliche Eheschließung als gebunden erachtet und die kirchliche Trauung zwar über sich ergehen läßt, aber nur als unverbindliche Formsache ansieht und nur als solche will? Die Antwort hängt davon ab, ob bei der Bekundung des Ehewillens nur die Vornahme der Bekundung gewollt sein muß oder auch ihre Verbindlichkeit[1].

Es sei versucht, sowohl die naturrechtliche und die sakramentale wie auch die positivrechtliche und kirchengerichtliche Seite der Frage kurz darzulegen und so zur Klärung dieser in jüngster Zeit wiederholt praktisch gewordenen Frage beizutragen.

Ehevertrag und Verbindlichkeitswille

Wenn zwei ehefähige, nichtkatholische Schauspieler, die an sich miteinander eine wahre Ehe eingehen wollen, im Rahmen einer Bühnenszene und nur im Sinne ihrer Rolle das Jawort wechseln, so sind sie nicht nur entschlossen, einander zu heiraten, sondern bekunden diesen Entschluß auch in an sich hinreichender Form[2]. Trotzdem kommt durch dieses Jawort *keine* Ehe zustande: nicht wegen des Ortes, an dem, oder wegen des Anlasses, aus dem es gesprochen wird, sondern einzig und allein deshalb, weil die Partner nicht die Absicht haben, durch ein Jawort unter solchen Umständen ihre Ehe zu begründen.

Dasselbe trifft zu, wenn ein Seelsorger nach anstandsloser Aufnahme der Brautexamens-Niederschrift in Gegenwart zweier Zeugen den Trauungsritus erklärt und probt und dabei auch den Ehewillen erfragt und die Antwort entgegennimmt. Auch so kommt trotz hinreichender Bekundung wahren Ehewillens durch ehefähige Partner eine gültige Ehe *nicht* zustande: nicht weil das Jawort außerhalb der Kirche gesprochen wird oder weil der Priester keine liturgische

1) *Flatten* verlangt für das Ja zur Ehe den „Willensakt, hiermit zu heiraten, hierdurch die Ehe zu begründen" (in: Trierer Theol. Zeitschr. 1 [1956] S. 3–23: „Zum Inhalt des Ehekonsenses"), während nach *Mitterer* das tatsächliche Zusammentreffen von Ehewille und Form genügt (in derselben Zeitschr. 2 [1957] S. 94–107: „Ehewille und Eheschließungsform").

2) Hinreichend, weil „rechtmäßig" nach can 1081 § 1 (legitime), ist für Katholiken die katholische Eheschließungsform (cc. 1094–1098), für getaufte Nichtkatholiken (im Sinne des can. 1099 § 2) die allgemein-christliche Form (cc. 1088–1089), für Ungetaufte die naturrechtliche bzw. staatsrechtliche Form; die Worte „formpflichtig, formfrei, formlos" werden jedoch stets auf die katholische Form bezogen, also im engeren Sinn gebraucht. Ehefähig = von trennenden Ehehindernissen frei.

Kleidung trägt, sondern wiederum einzig und allein deshalb, weil die Absicht fehlt, durch ein so gesprochenes Jawort die Ehe zu schließen.

Ein dritter Fall: Ein Bräutigam, der die Brautexamens-Niederschrift ohne Vorbehalt unterzeichnet hat, erklärt dem Pfarrer einen Tag vor der Trauung, er habe sich anders entschlossen, er trete von der Heirat zurück. Am gleichen Tag kommt er mit der Braut und deren Eltern wieder und bittet um die Trauung zur vereinbarten Stunde. Auf die ausdrückliche Frage des Priesters bejahen beide, daß sie einander heiraten wollen. Da handelt es sich weder um eine Bühnenszene noch um eine Probe: ehefähige Partner erklären vielmehr formgerecht und ernstlich den innerlich vorliegenden Ehewillen. Trotzdem kommt ihre Ehe *nicht* durch das Jawort dieser Stunde zustande, sondern erst tags darauf durch das Jawort vor dem Altar und wiederum einzig und allein deshalb, weil die Partner bei dieser Vorbesprechung nicht den Willen hatten, sich hic et nunc ehelich zu binden.

Der *innere* Ehewille, also der bei der Eheschließung zu bekundende Entschluß, muß somit schon im Hinblick auf den Vertragscharakter der Ehe und darum mit naturrechtlicher Notwendigkeit umfassen:

1. den Entschluß, mit *diesem* Partner eine wahre Ehe einzugehen; dieser grundlegende Entschluß liegt nach seinem ganzen Inhalt schon bei der Verlobung vor und sei „*Heiratswille*" genannt.

2. den Entschluß, diese Ehe durch *diese* Bekundung des Heiratswillens zu begründen; dieser vollendende Entschluß ist auf die Eheschließung selbst ausgerichtet, hat die Verbindlichkeit der Bekundung zum Gegenstand und sei „*Verbindlichkeitswille*" genannt[3].

Durch rechtmäßige Bekundung seitens beider Partner, also durch den *äußeren* Ehewillen, wird dieser innere Doppel-Wille zum Ehewillen im Vollsinn des Wortes, zu dem consensus matrimonialis des can. 1081 § 1, der den Ehevertrag bewirkt und durch keine menschliche Macht ersetzt werden kann.

Ist der Verbindlichkeitswille zur gültigen Eheschließung ebenso nötig wie der Heiratswille, dann muß er auch ebenso *positiv*, also wirklich, gefaßt sein und bei der Eheschließung ebenso *wirkfähig* sein wie dieser, also aktuell oder wenig-

3) Der „Verbindlichkeitswille" – ein erstmals im Limburger Urteil vom 11. 6. 1956 gebrauchter und mangels eines besseren vorerst beibehaltener Fachausdruck – ist also trotz sprachlicher Ähnlichkeit etwas ganz anderes als der „Verpflichtungswille", der bei einem Vorbehalt gegen den Kindersegen oder gegen die Treuepflicht vom Erfüllungswillen unterschieden wird. Heiratswille = intentio contrahendi. Verbindlichkeitswille = intentio hac (scl. manifestatione consensus) contrahendi oder intentio sic contrahendi oder, bei Eheschließung nach can. 1089 aber schwerer verständlich: intentio hic et nunc contrahendi. Vgl. Anm. 19.

stens virtuell vorliegen, nicht aber nur habituell oder gar nur interpretativ[4]; die Verbindlichkeit muß jedoch wie bei jedem anderen Vertrag nicht in sich selbst, also explicite, gewollt werden, sondern kann auch in einem anderen Entschluß enthalten sein, also implicite vorliegen[5].

So ist in dem Entschluß eines *Katholiken*, sich kirchlich trauen zu lassen, an sich auch der Entschluß enthalten, alles zu tun, was von seiner Seite zu dem nur auf diesem Wege möglichen Zustandekommen einer formal gültigen Ehe nötig ist, demnach auch der Entschluß, durch diese Trauung die Ehe zu begründen: der Verbindlichkeitswille.

Dasselbe gilt an sich auch sinngemäß, wenn beide Partner *Nichtkatholiken* im Sinne des can. 1099 sind. Der Verbindlichkeitswille ist implicite gegeben: im Falle der Wahlzivilehe bei der gewählten Eheschließungsform; im Falle der Notzivilehe bei der bürgerlichen Trauung; im Falle der Zwangszivilehe bei eben dieser, wenn sich die Partner trotz wahren Heiratswillens mit ihr begnügen, sowie dann, wenn sie sich zwar auch kirchlich trauen lassen, in der religiösen Handlung aber nur die Heiligung der schon geschlossenen Ehe durch das Wort Gottes sehen; sehen sie hingegen nur in der kirchlichen Trauung eine wahre Ehe, dann ist in ihrem Entschluß, sich kirchlich trauen zu lassen, auch der Entschluß enthalten, gerade durch sie sich zu binden, also der Verbindlichkeitswille.

Bei einer *Mischehe* ist der Verbindlichkeitswille des nichtkatholischen Partners hinsichtlich der katholischen Trauung an sich in seiner Zustimmung zu dieser enthalten und darum mit dieser implicite gegeben; denn: dem Wunsch des katholischen Partners entsprechen, der nur in der katholischen Trauung eine sakramentale Eheschließung sieht und darum auf ihr besteht, heißt: alles tun wollen, was dieser hinsichtlich der Trauung billigerweise verlangen kann, also auch mit der Begründung der Ehe durch die katholische Trauung einverstanden sein.

4) „Positiv" bezieht sich wie can. 1086 § 2 weder auf den Inhalt noch auf die Stärke des Willensentschlusses, sondern besagt nur die Tatsache seiner Setzung: actus voluntatis revera positus. – „Wirkfähig": ob ein Entschluß bei der Eheschließung im Vordergrund des Erkennens und Wollens steht (voluntas actualis) oder zwar vordem aktuell gefaßt, bei der Eheschließung aber nicht in sich selbst Gegenstand der Aufmerksamkeit ist (vol. virtualis), ist für seine Wirkfähigkeit ohne Belang; diese würde aber mangeln, wenn der Entschluß bis zur Eheschließung positiv widerrufen (vol. revocata, retractata) oder bei dieser durch ein dauerndes Hemmnis, z. B. Geisteskrankheit, oder ein vorübergehendes Hemmnis, z. B. Fieberdelirien, wirkunfähig gemacht würde (vol. habitualis). – Ein bloß unterstellter Entschluß, z. B. „wenn . . ., so hätte ich . . ." (vol. interpretativa), ist tatsächlich nie gefaßt, also kein positiver Entschluß.

5) Zu „explicite, implicite" (genau entsprechende deutsche Worte fehlen leider) vgl. *Hürth*, „Defectus consensus in matrimoniis acatholicorum" in: Periodica de re mor., can., lit. (1948) S. 212–214. – Flatten geht auf die Frage der intentio implicita nicht ausdrücklich ein, verlangt aber auch nicht die intentio explicita, „hiermit zu heiraten". Hinsichtlich dieser sind die Einwände Mitterers begründet; nach einer brieflichen Äußerung desselben beziehen sie sich jedoch auch auf jene; ihre Erörterung bleibt zunächst Flatten vorbehalten.

Nach can. 1012 hat Christus den Ehevertrag Getaufter als solchen zum Sakrament erhoben, so daß es zwischen Getauften keine gültige Ehe geben kann, die nicht auch und ohne weiteres (eo ipso) Sakrament ist.

Darum muß am Ehevertrag alles zu finden sein, was zu einem Sakrament gehört[6], und kann ihm nichts eigen sein, was mit dem sakramentalen Charakter unvereinbar wäre. Hält die dargelegte Auffassung vom Verbindlichkeitswillen bei der Eheschließung einer Nachprüfung in dieser Sicht stand?

Zu einem Sakrament gehört ein äußeres *Zeichen*, an dessen Setzung Christus die Mitteilung innerer Gnade geknüpft hat, und 2) die Setzung dieses Zeichens in der erforderlichen *Absicht*.

Zu 1): Die rechtmäßige Bekundung des Entschlusses der Partner, miteinander eine wahre Ehe einzugehen, also der rechtmäßige bekundete *Heiratswille*, ist etwas mit den Sinnen Wahrnehmbares, das einerseits zum Ehevertrag nicht erst hinzukommen muß, sondern diesem sogar wesentlich ist, und andererseits das innere Eheband sowohl anzeigt wie bewirkt. Dieser Heiratswille, der in ähnlicher Weise innerlich wie äußerlich gegeben sein muß wie beim Bußsakrament Reue mit Vorsatz als innerer Akt und das Bekenntnis als äußerer Akt, ist also genau das, was in sakramentaler Sicht als äußeres Zeichen erforderlich ist.

Zu 2): Die Setzung dieses Zeichens ist Spendung und Empfang des Ehesakramentes, wenn sie in sakramentaler Absicht erfolgt, in der intentio faciendi, quod facit Ecclesia: in der Absicht, eine wahre Ehe einzugehen, eine gültige Ehe zu begründen. Das ist dieselbe Absicht, die als Verbindlichkeitswille bezeichnet und als vertragsnotwendig erkannt wurde.

Spender und *Empfänger* des Ehesakramentes sind die Vertragspartner; sie haben das sakramentale Zeichen in der sakramentalen Absicht zu setzen und die sakramentale Gnade willentlich entgegenzunehmen. Tun sie das auch wirklich?

Explicite werden wenigstens ersteres selbst *Katholiken* nicht immer tun, zumal jene, die nicht wissen, daß sie das Sakrament selbst einander spenden. Infolge der Identität von Vertrag und Sakrament ist jedoch das Wollen des Sakramentes im Wollen der Ehe enthalten und liegt darum saltem implicite ebenso positiv und wirkfähig vor wie letzteres.

Auch getaufte *Nichtkatholiken*, die mit Getauften eine gültige Ehe schließen, spenden und empfangen das Ehesakrament, auch wenn sie das nicht glauben und

6) *Gaspari*, De matr. (1932) Nr. 32–34; *Cappello*, De matr. (1947) Nr. 30–34; *Jone*, Gesetzbuch d. lat. Kirche II. (1952) S. 231–232; *Eichmann-Mörsdorf*, Lehrbuch d. Kirchenrechts II. (1953) S. 135 mit Hinweis auf *Reidick*, Der Vertragsschließungsakt als äußeres Zeichen des Ehesakramentes, Kan. Diss. München 1951 (noch nicht gedruckt).

darum explicite gar nicht wollen können; implicite ist auch die Bekundung ihres Heiratswillens sakramentales Zeichen und ihr Verbindlichkeitswille sakramentales Wollen – außer sie lehnen, was durchaus möglich ist und noch näher erörtert werden wird, das Ehesakrament positiv ab.

Die Unterscheidung zwischen dem Heiratswillen und einem wenigstens implicite vorliegenden Verbindlichkeitswillen ist somit auch in sakramentaler Sicht sinnvoll, ja kaum entbehrlich; gerade sie ermöglicht auch eine schon bei etwas gutem Willen annehmbare Erklärung dafür, wieso die Kirche weder wirklichkeitsfremd ist noch die Entscheidungsfreiheit Andersdenkender verneint, wenn sie an dem sakramentalen Charakter aller Ehen zwischen Getauften unentwegt festhält.

Der Verbindlichkeitswille im positiven Recht

Die dargelegte, aus der Vertragsnatur der Ehe abgeleitete und auch ihrem sakramentalen Charakter entsprechende Auffassung des Verbindlichkeitswillens ist, soweit als naturrechtlich erkannt, im kirchlichen Bereich unmittelbar anwendbares Recht.

Im Codex Juris Canonici ist sie nicht eigens formuliert, sondern bestenfalls durch „die sorgfältige Formulierung, welche c. 1081 § 2 für die Bestimmung des Ehekonsenses verwendet“[7], nahegelegt; sie ist aber auch mit keiner Bestimmung des Codex sachlich unvereinbar, so daß für sie zunächst der grundlegende can. 1081 § 1 in Anspruch genommen werden kann.

Darüber hinaus liegt sie den *Weisungen* der Kirche über das Verhalten der Gläubigen gegenüber der Zwangszivilehe so offenkundig zugrunde, daß von einer saltem implicite bestehenden positivrechtlichen Norm extra Codicem gesprochen werden kann.

Wenn Katholiken eine *Zivilehe* eingehen müssen, dann sollen sie das nach den Weisungen der Kirche nicht in der Absicht tun, eine sakramentale Ehe einzugehen, sondern in der Absicht, nur die bürgerlichen Wirkungen zu erlangen, die an diesen Akt gebunden sind; sie sollen in ihr also nur eine caeremonia mere civilis sehen und wollen[8]. Warum diese Weisung?

Durch die „intentio maritalis seu intentio contrahendi per actum civilem matrimonium verum“ würden sie – tunc in locis tridentinis, nunc ubique – eine wegen Formmangels ungültige Ehe schließen und damit ein wenigstens materielles Sakrileg begehen; in locis vero non tridentinis – und dasselbe galt zur

7) *Flatten,* a. a. O. S. 4.

8) *Benedikt XIV.:* „Redditae sunt“, 17. 9. 1746; *Pius VI.:* „Inter omnigenas“, 2. 2. 1777, und Instr. 28. 5. 1793; Instr. S. Poen. 15. 1. 1866; Instr. S. Off. 17. 2. 1887. – Vgl. *Linneborn,* Grundriß d. Eherechts (1933) S. 77–80.

Zeit der Constitutio „Provida" in Deutschland und Ungarn – würde die Eheschließung zwar gültig, aber unerlaubt und insofern wiederum sakrilegisch sein[9].

Die weisungsgemäße Absicht erachtet die Kirche nun offenbar als hinreichend, um diese Folgen abzuwenden, obwohl nach wie vor der Heiratswille vorliegt und eindeutig bekundet wird. Damit bejaht sie saltem implicite, eine sakramental gültige Ehe komme nur zustande, wenn mit der Bekundung des Heiratswillens auch die Absicht verbunden sei, durch diese Bekundung die Ehe zu begründen, also der Verbindlichkeitswille.

Eine konkrete kirchliche Weisung existierte für eine Zivilehe ganz eigener Art[10]. Im kaiserlichen Österreich war der Pfarrer bei der Trauung auch im Namen des Staates tätig; die Unterlassung des Aufgebots ohne staatliche Dispens war staatlich ein trennendes Ehehindernis. Als darum ein Pfarrer ohne staatliche Aufgebotsdispens eine Trauung am Sterbebett vornahm, der Kranke aber am Leben blieb, erteilte der Staat zwar Befreiung vom Aufgebot, verlangte aber die *Wiederholung* der vor ihm nichtigen Trauung. Rom erlaubte diese Wiederholung mit Reskript S.C.Sacr. vom 7. 1. 1899, aber mit der Weisung, die Gatten sollten in ihr keine sakramentale Eheschließung sehen, sondern nur eine staatlich verlangte äußere Handlung. Warum?

Die Wiederholung barg die Gefahr einer wenigstens materiell sakrilegischen Erneuerung des Ehesakramentes in sich, da wahrer Ehewille formgerecht bekundet werden sollte; geschah sie aber weisungsgemäß, dann wurde sie von der Kirche offenbar als eine Bekundung des Heiratswillens angesehen, die zwar für den staatlichen Rechtsbereich erheblich war, für den kirchlichen Rechtsbereich aber ebenso unerheblich wie für den Gewissensbereich. Damit ist die Notwendigkeit des Verbindlichkeitswillens in diesen Bereichen wiederum saltem implicite bejaht, auch für den Fall, daß alle Voraussetzungen für eine formgerechte Eheschließung gegeben sind.

Verbindlichkeitswille und Rechtsprechung

Der Rechtsprechung der S. R. Rota über die Gültigkeit von *Zivilehen* bei Formpflichtmangel liegt unstreitig dieselbe Rechtsauffassung zugrunde.

„Constat – erklärt z. B. das Urteil vom 23. 2. 1912[11] – matrimonium civile invalidum esse etiam in locis nontridentinis, si contrahentes intendant inire coniunctionem mere civilem, non autem verum matrimonium; si vero in his locis veram coniunctionem maritalem inire intendant, valide eam ineunt et quidem propter *hanc* intentionem".

9) SRR 23. 2. 1912: AAS 4, S. 385.
10) *Leitner*, Handbuch d. kath. Eherechts (1920) S. 87.
11) AAS 4, S. 386.

Deutlicher läßt sich wohl nicht sagen: Sind die Partner nicht an die katholische Eheschließungsform gebunden, sei es nach früherem Recht örtlich, sei es nach jetzigem Recht persönlich, weil sie Nichtkatholiken im Sinne des can. 1099 sind, dann hängt es ceteris paribus einzig und allein von ihrem Willensentschluß ab, ob ihre Ehe bei der bürgerlichen oder bei der kirchlichen Trauung gültig zustande kommt, einzig davon also, bei welcher Trauung sie den Verbindlichkeitswillen haben.

Diese Feststellung kann aus der Vertragsnatur der Ehe abgeleitet werden und gilt darum notwendig auch für die *kirchliche* Trauung formpflichtiger Partner; in dieser Hinsicht liegt jedoch bis jetzt weder eine ausdrückliche Stellungnahme der S. R. Rota vor noch kann aus den mehr oder weniger einschlägigen Urteilen eine einhellige Stellungnahme erschlossen werden.

Nach einem Urteil vom 16. 10. 1945[12] hat der Beklagte, ein Anhänger der Freien Liebe, zwar der kirchlichen Trauung keine Bedeutung beigemessen, ja sie wie einen Bühnentanz (come una scena coreografica) gewertet; unbekümmert (con la leggerezza) sei er zu ihr wie zu einem Barbesuch in einer unsauberen Kleidung und mit abgetragenen Schuhen erschienen und habe sich ihr ohne Überzeugung (senza convinzione) unterzogen; er habe jedoch seinen Willen formgerecht erklärt, „hoc autem *sufficere* ad valide contrahendum", da sich eine positiv gewollte simulatio consensus aus diesem Verhalten nicht ergebe. Es wurde also in facto Mangel des Heiratswillens explicite und Mangel des Verbindlichkeitswillens allein implicite verneint; in iure wurde nur can. 1086 § 2 wörtlich angeführt. Die Notwendigkeit eines Verbindlichkeitswillens wird somit implicite oder sein Mangel bei einer kirchlichen Trauung als irreal nicht beachtet.

Dasselbe dürfte von dem ebenfalls negativen Urteil vom 15. 7. 1941[13] gelten, das einer „pro forma" gesetzten Rechtshandlung und namentlich einer so erfolgten Eheschließung sehr große Bedeutung zuerkennt.

Dieses Urteil wurde mit Urteil vom 26. 1. 1944[14] aufgehoben und festgestellt: „Quin relevet, prouti inepte in appellata sententia contenditur, quod generatim quae ad parendum formae fiunt vera et valida sunt"; die Gültigkeit des Ehewillens hänge ausschließlich von dem Willen der Partner ab, nicht aber von äußeren Formen; genötigt, zwischen der Braut zu wählen, die er liebte, und der Freien Liebe, der er anhing, habe sich der Beklagte beides verschafft, „religiosae formae *externe* se subiiciens".

„Vix sane partes coram sacerdote stantes – sagt ferner ein Urteil vom 29. 7. 1944[15] – ullam seriam habebant intentionem contractualem, sed meram

12) SRR 37/62, S. 552–564; vgl. *Mitterer*, a. a. O. S. 101/103.
13) SRR 33/58, S. 621, Nr. 5.
14) SRR 36/7, S. 84, Nr. 8.
15) SRR 36/48, S. 548, Nr. 4.

caeremoniam socialem implere putabant, matrimonio iam contracto ... certum est quod Mathildes – (die bei der Trauung glaubenslose, später gläubige Klägerin) – in mente habuit celebrationem canonicam uti meram comoediam et ritui civili secundariam".

Das Urteil vom 16. 4. 1946[16] erklärt gleichsam grundsätzlich: „Commune est incredulos obstinatos recusare accessum ad sacerdotem pro sacri ritus celebratione et morem gerere tantummodo voluntati sponsae aut domesticorum, sive amore, sive timore amittendi optatam consortem. Validane sunt haec matrimonia? Investiganda est *intentio* ita requisitis adquiescentis."

Bei dieser Rechtslage kommt zwar nicht entscheidende, wohl aber sehr erhebliche Bedeutung dem noch ausstehenden Urteil in einer Sache zu, in der unstreitig Heiratswille vorliegt und nur das umstritten ist, was in dieser Darlegung Verbindlichkeitswille genannt ist. Es wäre zu wünschen, daß die S. R. Rota öfter Gelegenheit hätte, sich gerade zu einem solchen Tatbestand zu äußern, damit sich eine e i n h e i t l i c h e höchstrichterliche Auffassung hierüber bilden könnte[17].

Eheschädliche Mangelformen

Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich mit hinreichender Sicherheit: *Nur* durch den Verbindlichkeitswillen, die intentio sive explicite sive implicite elicita, matrimonium hac (consensus matrimonialis manifestatione) contrahendi, wird der Heiratswille zum inneren Ehewillen und die Eheerklärung zur rechtsverbindlichen Bekundung desselben, zum rechtserheblichen äußeren Ehewillen, zur manifestatio consensus matrimonialis formalis, dem Ehewillen im Vollsinn des Wortes.

Daraus folgt: *Mangelt* dieser Verbindlichkeitswille, so ist eine trotzdem erfolgende Erklärung nur eine unverbindliche Bekundung des Heiratswillens, eine rechtlich unerhebliche manifestatio consensus matrimonialis materialis tantum, eine „reine Formsache".

Dieser Mangel kann gewollt oder ungewollt sein, genauer willentlich oder unwillentlich: ersteres ob intentionem sive explicite sive implicite elicitam, matrimonium hac non contrahendi, die sogar den etwa implicite vorliegenden Ver-

16) SRR 38/23, S. 240, Nr. 12; vgl. Anm. 29.

17) Dieses Urteil – es handelt sich um den Fall, den Flatten zu Beginn seiner Überlegungen „Zum Inhalt des Ehekonsenses" erwähnt (Trierer Theol. Zeitschr. 1 [1956] S. 3) – ist am 14. 6. 1957 ergangen und inzwischen vollstreckbar geworden. Es erklärt die beklagte Ehe gemäß can. 1086 § 2 wegen „klassischer Simulation der Ehe selbst" als nichtig.
Damit ist der auf Seite 226 dieses Aufsatzes als „gewollter Mangel des Verbindlichkeitswillens allein" oder „Ablehnung der Verbindlichkeitsabsicht" bezeichnete Tatbestand von der S. R. Rota in einem Fall als eheschädlich anerkannt worden, in dem er unstreitig vorliegt und ein anderer Nichtigkeitsgrund ebenso unstreitig nicht vorliegt; erstmals, soweit bekannt, in einem Fall, in dem die Eheschließung nach can. 1094 erfolgte.

bindlichkeitswillen wirkunfähig macht, letzteres ob intentionem nec explicite nec implicite elicitam, matrimonium hac contrahendi[18].

Mangelt schon der grundlegende Heiratswille, dann mangelt notwendig auch der Verbindlichkeitswille; bereits dieser unselbständige und darum *uneigentliche* Mangel des letzteren kann gewollt und ungewollt sein.

1) „*Gewollter* Mangel *jeglichen* Ehewillens" liegt vor, wenn entweder die physische Person des Partners oder eine wahre Ehe mit ihm gemäß can. 1086 § 2 mit positivem Entschluß abgelehnt wird.

Diese Mangelform stellt die *erste* Art der Totalsimulation im Sinne des genannten Kanons vor, des „Ausschlusses der Ehe selbst", und kann zum Unterschied von diesem Gattungsbegriff als „Ablehnung der Ehe überhaupt" bezeichnet werden[19].

2) „*Ungewollter* Mangel jeglichen Ehewillens" liegt unstreitig vor, wenn der erforderliche Willensentschluß psychogen unmöglich ist; dies trifft zu:
a) wenn dem Mangelpartner bei der Eheschließung der zu ihr nach can. 1081 § 1 nötige Vernunftgebrauch fehlt;

b) wenn dem Mangelpartner trotz hinreichenden Vernunftgebrauchs das nach can. 1081 § 1 nötige Mindestwissen oder Mindestverständnis der Ehe fehlt.
Ob ungewollter Mangel jeglichen Ehewillens auch außer diesen Fällen möglich ist, hängt davon ab, ob jemand, der seiner Sinne mächtig ist, einen Entschluß äußerlich bekunden kann, ohne innerlich Stellung zu nehmen[20]; er wäre nach can. 1081 § 1 zu bewerten.

Mangelt der Verbindlichkeitswille, obwohl Heiratswille vorliegt, dann ist ein selbständiger oder *eigentlicher* Mangel des ersteren gegeben; auch dieser kann gewollt oder ungewollt sein.

1) „*Gewollter* Mangel des Verbindlichkeitswillens *allein*" liegt vor, wenn jemand mit seinem Partner zwar eine sakramentale Ehe eingehen will, es aber aut explicite aut implicite mit positivem Entschluß ablehnt, diese Ehe durch die eben erfolgende Bekundung seines Heiratswillens zu begründen, wenn er also die Bekundung nur als unverbindliche Formsache ansieht und will.

18) Es könnte auch von positivem und negativem Mangel des Verbindlichkeitswillens oder vom positiven Unverbindlichkeitswillen und negativem Verbindlichkeitswillen gesprochen werden, wobei „negativ" in sinngemäßer Anwendung der Anm. 4, Satz 1 das Fehlen eines positiven Entschlusses besagen würde; um jedoch die Ausdrucksweise möglichst leichtverständlich zu halten, wurden die Bezeichnungen „gewollter" und „ungewollter Mangel des Verbindlichkeitswillens" vorgezogen.
19) Zu dieser Mangelform, von Flatten „positive Ablehnung des Ehevertrags, also der Ehe überhaupt" benannt (a. a. O. S. 16), vgl. die Rota-Urteile Anm. 13–15, sowie *Hanstein,* Kan. Eherecht, 1953, S. 15.
20) Flatten bejaht diesen Mangel als „negatives Fehlen des Willens zum Ehevertrag" (a. a. O. S. 20 bis

Diese Mangelform stellt die *zweite* Art der Totalsimulation nach can. 1086 § 2 dar und kann als „Ablehnung der Verbindlichkeitsabsicht" bezeichnet werden[21].

2) „*Ungewollter* Mangel des Verbindlichkeitswillens allein" liegt unstreitig vor, wenn der Mangelpartner nicht weiß, daß seine Bekundung des Heiratswillens eine Eheschließung sein soll und von anderen so gewertet wird[22].

Dieser ungewollte Mangel des Verbindlichkeitswillens allein, nach can. 1081 § 1 eheschädlich, wäre ferner gegeben, wenn ein Partner zwar letzteres wüßte, trotzdem aber die Verbindlichkeit seiner Bekundung nec explicite nec implicite wollte[23].

21). Hanstein (a. a. O. S. 156) bezeichnet es als umstritten, ob eine derartige negative Form der Simulation, ein rein negatives Verhalten, möglich ist, solange die äußere Eheschließung noch als actus humanus gesetzt wird. *Mitterer* (a. a. O. S. 103) erklärt den „Begriff der sog. negativen Totalsimulation" als unbrauchbar. Vgl. auch *Wenner*, „Negative Totalsimulation als Eheklagegrund" in: Theol. u. Glaube (1953) S. 126, und *Häger*, „Willensmängel bei Eheabschluß nach kanonischem und staatlichem Recht", Inaugural-Diss., Berlin 1941, S. 91.

21) Ein Beispiel für diese „positive Ablehnung des Eheschließungsaktes" (so *Flatten* a. a. O. S. 16 bis 19): Der nichtkatholische Beklagte, der Kirche feindlich gesinnt, stimmt der katholischen Trauung zwar zu, weil er sonst die Frau nicht bekommt, die er haben will (intentio implicita hac contrahendi), erklärt aber vor und nach der Trauung, sie sei „nur Formsache", ja „Blödsinn", äußert sich beim Verlassen des Gotteshauses, die katholische Kirche könne ihm gestohlen bleiben, erklärt sogar unmittelbar nach der Trauung noch am Altar, die katholische Kirche könne ihm den Buckel heruntertutschen. Das drittinstanzliche Limburger Urteil vom 11. 6. 1956 sagt nun: "... dieses den primitivsten Anstandsregeln Hohn sprechende Verhalten in einem Gotteshaus und bei einer religiösen Feier spricht mit psychologischer Notwendigkeit dagegen, daß er in demselben Augenblick, in dem er sich so aufführte, innerlich gewillt war, eine rechtserhebliche Handlung zu vollziehen; es spricht im besonderen dagegen, daß er durch dieselbe Handlung, anläßlich derer er sich so benahm, vor Gott und seinem Gewissen den Lebensbund der Ehe schließen wollte. Sein Verhalten ist geradezu das Spiegelbild einer intentio actualis, verbis in celebrando matrimonio adhibitis non conformis (can. 1086 § 1)". Die Bezeichnung „Formsache" sei unter diesen Umständen nicht bloß Äußerung eines einfachen und darum eheunschädlichen Irrtums, sondern Ausdruck eines positiven eheschädlichen Wollens, sei „Bekundung einer intentio actualis, ceremoniam mere formalem peragendi, implicans intentionem matrimonium sic non contrahendi".

22) Auch für diese Mangelform ein Beispiel: Bei der Konvalidation einer nichtkatholisch geschlossenen Mischehe fragt der Seelsorger nach der Rekonziliation des Katholiken die Partner in der Pfarrkanzlei vor zwei Zeugen, ob sie auch weiterhin als Mann und Frau miteinander leben wollten. Beide bejahen; der Nichtkatholik, der durch diese Frageweise geschont werden soll, weiß nicht, daß sein Jawort eine verbindliche Erklärung des Heiratswillens sein soll, sondern meint, das gehöre mit zur Versöhnung seines Gatten mit dessen Kirche und zwar zur Versöhnung als solcher. – Wer nicht weiß, daß es sich bei seiner Bekundung um eine Eheschließung handelt, kann auch nec explicite nec implicite wollen, daß seine Ehe durch diese Bekundung begründet werde; vgl. Anm. 5: *Hürth*, a. a. O. S. 212.

23) Zu diesem „negativen Fehlen des Willens zum Eheschließungsakt" (*Flatten*, a. a. O. S. 22) vgl. Anm. 20. – Selbst in den im Anfangskapitel dieser Darlegung angeführten Beispielen könnte im Wollen der Bühnenszene, der Trauungsprobe, des Trauungstermins am nächsten Tag ein positives Wollen der Unverbindlichkeit der augenblicklichen Erklärung und damit ein implicite „gewollter" Mangel des Verbindlichkeitswillens gesehen werden; ähnlich in dem Wollen der Ziviltrauung zur Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflicht oder zwecks Erlangung der staatsrechtlichen Wirkungen.

Eine letzte Mangelform ist der „*gewollte* Mangel des sakramentalen Willens *allein*".

Zwar sind Verbindlichkeitswille und sakramentaler Wille sachlich ein- und dasselbe; darum ist ein ungewollter Mangel des letzteren, wenn ersterer vorliegt, einfachhin unmöglich. Nicht unmöglich ist es dagegen, daß z. B. ein gut unterrichteter Nichtkatholik, der an das Ehesakrament nicht glaubt, wohl die Begründung seiner Ehe durch die Eheschließung positiv will, aber entweder a) Spendung und Empfang des Ehesakramentes bei der Eheschließung ebenso positiv nicht will, oder gar b) die Gültigkeit der Eheschließung bewußt von ihrer Nichtsakramentalität abhängig macht[24].

Im Falle b) ist die Ehe wegen Nichterfüllung einer rechtserheblichen Bedingung nach can. 1092 n. 4 nichtig. Im Falle a) liegen zwei unvereinbare positive Entschlüsse vor, von denen nach den Regeln der Vertragslehre und der Sakramentenlehre der stärkere gilt: wird die Ehegründung auf jeden Fall gewollt, auch sakramental, wenn sie anders unmöglich ist, dann ist die Eheschließung gültig; wird sie aber unter allen Umständen nur nichtsakramental gewollt, dann ist sie nichtig.

Ob es sich bei dieser „Ablehnung des Ehesakramentes" um einen Ausschluß der Ehe selbst und darum um eine *dritte* Art der Totalsimulation nach can. 1086 § 2 handelt oder um eine sogenannte Partialsimulation, die zudem wegen Nichterwähnung in can. 1086 § 2 nach can. 1081 gewertet werden müßte, sei dahingestellt[25].

Einschlägige Rechtsvermutungen

Sowohl positivrechtlich gemäß can. 1086 § 1 wie naturrechtlich, nämlich um der allgemeinen Rechtssicherheit und darum des Gemeinwohls willen, wird bis zum Nachweis des Gegenteils vermutet, daß den bei der Bekundung des Ehewillens gebrauchten Worten oder Zeichen der entsprechende Entschluß zugrunde liegt.

Aus dieser gesetzlichen Vermutung ergeben sich je nach Art der näheren Umstände eine mangelverneinende und eine mangelbejahende Vermutung; ob diese

24) Flatten nennt diesen Mangel „positive Ablehnung des Ehesakramentes" (a. a. O. S. 19–20). Vgl. Anm. 6 sowie *Gasparri*, a. a. O. Nr. 827, 907 und *Hanstein*, a. a. O. S. 164.

25) Unerörtert bleibe auch, wann bei Ehenichtigkeit ein *ungültiges* sakramentales Zeichen oder überhaupt *kein* solches vorliegt; letzteres trifft jedoch unstreitig zu, wenn die Rechtsvermutung einschlägig ist. Eine Parallele: wenn der priesterliche Leiter einer liturgischen Übung die Konsekrationsworte zu Lehrzwecken über die Gestalten spricht, so ist das keine ungültige Konsekration, sondern schlechthin keine; so liegt auch in den genannten Fällen keine ungültige oder nichtige Ehe vor, sondern eine *Nicht*-Ehe, eine positivrechtlich nicht festgelegte Bezeichnung eines naturrechtlichen Tatbestandes, bedeutsam für Auslegung und Anwendung der cc. 1014 und 1134. Vgl. *Mitterer*, a. a. O. S. 105.

und jene noch als gesetzliche (praesumptio iuris) oder schon als richterliche Vermutung (praesumptio hominis) zu werten ist, kann dahingestellt bleiben.

Sprechen Wortlaut, Zeichen oder Umstände einer Bekundung des Heiratswillens eindeutig dafür, daß diese Bekundung explicite oder implicite verbindlich gewollt ist, dann wird bis zum Nachweis des Gegenteils das *Vorliegen* des Verbindlichkeitswillens vermutet.

Diese mangelverneinende Vermutung bei einer formgerechten Eheschließung ist stets einschlägig; wann bei einer formfreien Eheschließung, hängt von den Umständen ab.

Diese Vermutung kann nur dadurch widerlegt werden, daß im Rahmen eines Nichtigkeitsverfahrens bewiesen wird, es habe entweder jeglicher Ehewille oder der Verbindlichkeitswille allein gemangelt. Der ungewollte Mangel könnte nicht gegen diese Vermutung geltend gemacht werden, da ein positiver Entschluß nur durch einen ebenso positiven Gegenentschluß und darum auch die Vermutung des ersteren nur durch eine hinreichend begründete Vermutung des letzteren entkräftet werden kann.

Sprechen Wortlaut, Zeichen oder Umstände einer Bekundung des Heiratswillens eindeutig dafür, daß diese Bekundung weder explicite noch implicite verbindlich gewollt ist, dann wird bis zum Nachweis des Gegenteils der *Mangel* des Verbindlichkeitswillens vermutet.

Diese mangelbejahende Vermutung ist stets einschlägig, wenn die Bekundung des Heiratswillens offenkundig zu einem anderen Zwecke erfolgt als zur Begründung einer Ehe.

Die Nichtigerklärung einer solchen „Ehe", die genau besehen keine nichtige Ehe ist, sondern eine Nichtehe[26], ist entweder überhaupt nicht nötig oder kann im Rahmen der Nachforschungen vor der Zulassung der Brautleute zur Eheschließung auf einfachste Weise erfolgen; ist jedoch der Sachverhalt, wie z. B. bei einer sog. Scherzehe, nicht offenkundig eindeutig, dann ist ebenso ein normales Nichtigkeitsverfahren mit Dreirichterkollegium und mindestens zwei Rechtszügen erforderlich wie zur Entkräftung einer mangelverneinenden Vermutung.

Bedenken und Folgerungen

Gegen die dargelegte Auffassung kann nicht eingewendet werden, der verlangte Verbindlichkeitswille sei schon bei der Ziviltrauung gegeben und deshalb bei der späteren kirchlichen Trauung gleich dem Heiratswillen wenigstens *virtuell* vorhanden.

26) Vgl. Anm. 25. – Die nach der Ziviltrauung erfolgende kirchliche Trauung ist, wie Mitterer mit Recht betont, keine convalidatio durch Konsenserneuerung nach ca. 1133, sondern die sakramentale Eheschließung.

Der Verbindlichkeitswille hat nicht die Ehegründung im allgemeinen zum Gegenstand, sondern die Verbindlichkeit einer *bestimmten* Art der Bekundung des Heiratswillens; er bezieht sich begriffsnotwendig auf eine konkrete manifestatio des Ehewillens und ist deshalb für jede andere manifestatio desselben unerheblich. Hätten darum die Partner einer Mischehe oder auch nur einer von ihnen die positive Absicht, die Ehe nur durch die Ziviltrauung zu begründen, so wäre diese wegen Formmangels und die kirchliche Trauung wegen gewollten Mangels des Verbindlichkeitswillens nichtig.

Daß zur *sanatio in radice* der einmal geleistete und bekundete Ehewille ohne Erneuerung genügt, sofern er naturrechtlich in Ordnung geht und zur Zeit der Heilung nicht widerrufen ist, widerspricht dem nicht; denn bei der sanatio wird die ungültige Eheschließung dadurch gültig, daß von den der Gültigkeit entgegenstehenden positivrechtlichen Hemmnissen dispensiert wird, so daß nun der naturrechtlich genügende, bereits und noch vorliegende Heirats- und Verbindlichkeitswille *ohne* weiteres Zutun der Partner rechtskräftig werden kann[27].

Zu der Befürchtung, die dargelegte Auffassung „müßte namentlich auf dem Gebiet der gemischten Ehen zu sehr schwerwiegenden *Konsequenzen* führen"[28], sei gesagt:

Die praktischen Auswirkungen einer Auffassung mahnen zwar um so mehr zur Sorgfalt und Darlegung, je weittragender sie sind, stellen aber *kein* Kriterium gegen ihre Richtigkeit dar. Sie sind in casu keineswegs so erheblich, wie es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Es *genügt* ja, daß die Verbindlichkeit implicite gewollt wird; ist der Ehewille sonst in jeder Hinsicht in Ordnung, dann ist, wie schon dargelegt, auch bei Mischehen nicht zu befürchten, daß es gerade in dieser Hinsicht fehlt. Nur sehr *selten* wird eine Ehe wegen mangelnden Verbindlichkeitswillen nichtig sein und noch seltener wird es möglich sein, einen solchen Mangel mit der erforderlichen Sicherheit nachzuweisen[29].

27) Die Sanierung einer Zivilehe bedeutet u. a. restlose Entbindung von positivrechtlichen Formvorschriften, setzt aber wie jede sanatio unabdingbar einen naturrechtlich genügenden inneren und äußeren Ehewillen voraus. Dieser ist bei einer Ziviltrauung Formpflichtiger „anzunehmen, wenn es sich um unwissende Katholiken handelt oder die kirchliche Form von vornherein ausgeschlossen oder nicht beabsichtigt wurde" (*Hanstein*, a. a. O. S. 247). In solchen Fällen wird also der Ehegründungswille entgegen der an sich einschlägigen Vermutung schon bei der Ziviltrauung angenommen, zumal, wenn eine copula „maritali" affectu peracta (naturrechtliche Form des äußeren, Indiz für inneren Ehewillen) erfolgte.

28) *Mitterer*, a. a. O. S. 107.

29) Von dem Mangel des Verbindlichkeitswillen allein gilt in erhöhtem Maß, was das Rota-Urteil vom 16. 4. 1946 a. a. O. (Anm. 15) vom Mangel jeglichen Ehewillens sagt: „Generatim homines isti adeunt Ecclesiam et etsi repugnantes, accomodant omnino voluntatem suam voluntati sponsae, ita ut quid unum cum ea efficiant. Sponsa intendit validum contractum sacramentalem? Et ipsi idem perficiunt. Spernant, irrideant Ecclesiam . . . christiani connubii obligationes assumunt." Ein anderes Verhalten sei selten, schwierig, ja fast unmöglich, doch bisweilen Tatsache, wie beim Beklagten, der „uti actor scaenicus sese aptabat recitandae comoediae".

Im Erkennen des an sich unwandelbaren Naturrechts gibt es ebenso eine Entwicklung wie im Erkennen der Offenbarung, die gleicherweise nicht ergänzt, wohl aber tiefer erfaßt werden kann. Ein möglichst umfassendes Eindringen in die vorstehend berührten Kernfragen und Randfragen dürfte ein vordringliches Anliegen kirchlicher Rechtswissenschaft und Rechtsprechung sein; denn jeder Gläubige hat einen unabdingbaren Anspruch auf Feststellung seines wirklichen Personenstandes.

Bis sich eine sententia saltem fere communis für oder wider diese oder jene Ansicht bildet oder die Kirche, die oberste Instanz für die Auslegung des Naturrechts, zu dieser oder jener Frage Stellung nimmt, ist es Aufgabe des kirchlichen Richters, sich mit diesen Fragen gegebenenfalls selbst zu befassen und kraft unmittelbar anwendbaren Naturrechts im Anschluß an die einschlägigen cc. 1082 und 1086 nach der gewonnenen Überzeugung zu entscheiden; bleibt ihm trotz allen ihm zumutbaren Bemühens ein dubium positivum et probabile, dann muß er seiner Entscheidung gemäß can. 1014 jene Auffassung zugrunde legen, die zugunsten des Ehestandes spricht.

ZUR RECHTSHISTORISCHEN UND RECHTSDOGMATISCHEN BEURTEILUNG DER KANONISCHEN IMMUNITÄT DES KLERUS VOM MILITÄRDIENST

Von Albert Dänhardt

Der Begriff der Immunität ist als solcher nicht dem kirchlichen Recht allein eigentümlich. Auch das bürgerliche Recht kennt ihn. Vom alten römischen Recht wurde die gesetzliche Immunität als Befreiung von einer Leistung definiert, die der Staat sonst allgemein von seinen Bürgern fordert; sie ist nach ihm die Befreiung „a munere, quod necessario obimus, lege, more, imperiove ejus, qui jubendi habet potestatem"[1]. Unter Bezug auf den Militärdienst gilt dieses „munus" als „onus, quod, quum remittatur, vacationem militiae . . . praestat"[2]. Den durch Gesetz verfügten öffentlichen Diensten stellt das römische Recht die freiwilligen Leistungen gegenüber – „dona, quae nulla necessitate juris officii, sed sponte praestantur, quae, si non praestantur, nulla reprehensio est"[3].

Die auf der Definition des römischen Rechts fußende kanonische Begriffsbestimmung erklärt die Immunität allgemein als „privilegium, quo res aliqua vel persona a communi aliqua obligatione seu onere eximitur"[4]. Der Wortlaut dieser Erklärung würde an sich die Beziehung auf eine Einzelperson oder eine bestimmte Einrichtung, der für einen Sonderfall Befreiung von einer sonst allgemein verbindlichen Leistung gewährt wird, nicht ausschließen; es bestand und besteht jedoch in juristischer Theorie und Praxis volle Übereinstimmung darüber, daß die Immunität ausschließlich eine allgemeine Befreiung bedeutet, die eine Personen- oder Sachengruppe als Ganzes betrifft, während die Einzelbefreiung im Recht als „dispensatio" erscheint[5].

Die staatsrechtliche Immunität wird zur spezifischen „Immunitas ecclesiastica", wenn durch sie für kirchliche Personen, Sachen oder Orte eine allgemeine Befreiung von gesetzlich verfügten Verpflichtungen ausgesprochen wird[6]; sie ist „exemptio, qua ecclesiae, res et personae a publicis muneribus et oneribus sunt liberae"[7]. Da diese Immunität ein allgemeines, die ganze Kirche, ihre Personen und Einrichtungen betreffendes Privileg ist, kann ein einzelner für sich nicht auf sie verzichten[8].

1) Dig. 1. 50, tit. 16, de verb. sign., Nr. 214. *Ferraris,* Prompta Bibliotheca, „Immunitas", art. 1, Nr. 1.
2) Ebd. Nr. 18.
3) Dig. a. a. O. Nr. 214.
4) *Suarez,* Defensio fidei cath. et apost., 1. 4, c. 1, Nr. 2.
5) *Rivet,* Quaestiones jur. eccl. publ., S. 213.
6) *Suarez,* a. a. O.: „. . . carentia seu ablatio oneris ad ecclesiam applicata dicitur immunitas ecclesiastica".
7) *Ferraris,* a. a. O. s. v. „Immunitas", art. 1. Nr. 2.
8) CJC c. 123.

Das geltende Recht des Codex juris canonici spricht die eine hier zur Behandlung stehende Immunität, die Befreiung der Kleriker vom Militärdienst in folgender Formulierung aus. „Clerici omnes a servitio militari . . . immunes sunt“[9].

Objekt dieser Immunität ist jeder militärische Dienst im eigentlichen Sinne, durch den die wehrfähigen Männer eines Landes im Rahmen seiner militärischen Verbände ausgebildet und beim Eintreten des Kriegsfalles als Soldaten mit der Waffe eingesetzt werden[10]. Nicht im gleichen Maße gilt dies von einem anderen, dem priesterlichen Beruf weniger widerstrebenden Dienst im Heere, zu der ein Staat gegebenenfalls die Kleriker gesetzlich veranlagt. Vor allem ist dabei an die Übernahme von Sanitäts- und Krankendienst zu denken[11]. Die Kirche ist deshalb bei Konkordatsabschlüssen regelmäßig bereit gewesen, wenigstens in Kriegszeiten die militärische Einberufung bestimmter Kleriker zur Erfüllung solcher pflegerischer Hilfsdienste zuzugestehen[12].

Träger der Immunität vom Kriegsdienst

Nach geltendem Recht fallen unter den Schutz der Immunität alle Kleriker[13], demnach jeder, der wenigstens die erste Tonsur gültig empfangen hat[14]. Der Empfang einer Weihe ist dagegen nicht erforderlich.

Wer nach dem kanonischen Recht als gültig Tonsurierter zu gelten hat, stellt der Codex Juris Canonici eindeutig fest. Es sind im einzelnen:

1) Jeder, der von einem konsekrierten Bischof die Tonsur erhalten hat[15]. Dabei ist es unerheblich, ob der Bischof der Ordinarius proprius des Klerikers ist oder nicht, ob im letzeren Falle Litterae dimissoriae vorlagen oder ob sie fehlten.

2) Jeder, dem von einem Apostolischen Vikar oder Präfekten, von einem Abt oder Prälaten „nullius“ die Tonsur erteilt wurde. Für diesen Fall führt das geltende Recht jedoch einengende Bestimmungen auf. Falls diese Ordinarien den

9) c. 121.
10) *F. Claeys Bouuaert – G. Simenon,* Manuale Juris canonici I, Nr. 279: „Servitium militare a c. 121 reprobatum intelligitur imprimis stricte dictum, quod fit armis habitualiter utendo vel armatis imperando.“
11) Ebd.
12) So in dem Konkordat mit Polen vom 2. Juni 1925, Art. 5: „In postremis casibus (i. e. conscriptionis universalis) . . . omnes alii ad clerum pertinentes (i. e. qui non sunt sacerdotes) aegrotorum servitio applicabuntur.“
Im Konkordat mit Italien vom 7. Juni 1929, Art. 3: „Ceteri clerici et religiosi (i. e. qui non sunt sacerdotes) potissimum servitiis sanitatis adscribentur.“
13) CJC c. 121.
14) CJC c. 108 § 1.
15) CJC c. 951. Der Kanon spricht zwar nur von Weihen, aber aus c. 950 geht hervor, daß die Worte „ordinare, ordo, ordinatio, sacra ordinatio“ sich auch auf die erste Tonsur beziehen, wenn sich aus der Natur der Sache oder aus dem Kontext nichts anderes ergibt. Das aber ist hier der Fall.

bischöflichen Weihecharakter nicht besitzen, müssen die Kandidaten als „proprii subditi" ihrer Jurisdiktionsgewalt unterstehen. Wenn dies nicht zutrifft, müssen für die Tonsurerteilung die erforderlichen Litterae dimissoriae beigebracht worden sein. Ferner muß die Tonsurerteilung innerhalb des Jurisdiktionsgebietes dieser Prälaten und auch vor Ablauf ihrer Amtszeit vorgenommen werden. Bei Nichtbeachtung dieser Bedingungen wäre die Tonsur-Erteilung ungültig. Der unrechtmäßig Tonsurierte wäre mithin nicht Kleriker geworden, so daß ihm folgerichtig die Vorrechte der Immunität nicht zuständen[16].

3) Jeder, der die Tonsur von einem Kardinal erhalten hat[17]. Der Kardinal muß jedoch schon im Konsistorium promoviert sein[18]; auch hier müssen die Litterae dimissoriae des Ordinarius proprius vorliegen, da die einschränkende Klausel „dummodo" eine für die Gültigkeit wesentliche Bedeutung hat[19].

4) Jeder Religiose, der von seinem regierenden Abt die Tonsur erhält, dem er wenigstens durch die einfache Profeß untersteht. Der Abt braucht nicht „Abbas nullius" zu sein, muß aber Priesterweihe und Abtsbenediktion erhalten haben[20].

5) Jeder, dem die Tonsur von einem Nicht-Bischof erteilt wird, der dafür vom Hl. Stuhl ein besonderes Privileg besitzt[21]. Die in dem Verleihungsdekret aufgestellten Bedingungen müssen zur Gültigkeit eingehalten werden.

Da in einzelnen der vorgenannten Fälle die Gültigkeit der Tonsurerteilung von der Beibringung von Litterae dimissoriae abhängig ist, muß ergänzend festgestellt werden, wen das geltende Recht zu ihrer Ausstellung befugt. Es sind dazu berechtigt:

1) Nach kanonischer Besitzergreifung von seiner Diözese der Diözesanbischof, auch wenn er noch nicht konsekriert wäre[22].

2) Die vorstehend unter Nr. 2 genannten Ordinarien für Kandidaten ihres Jurisdiktionsbereiches[23].

3) Der Generalvikar mit besonderer Ermächtigung seines Ordinarius[24].

4) Der Kapitelsvikar nach Ablauf eines Jahres nach eingetretener Sedisvakanz; vorher nur – was in den jetzigen Zeiten für die Tonsurerteilung allerdings kaum jemals in Frage kommen wird –, wenn besondere Gründe, wie Verleihung oder

16) CJC c. 957.
17) CJC c. 239 § 1, Nr. 22.
18) CJC c. 239 § 1.
19) CJC c. 39.
20) CJC c. 964, 1.
21) CJC c. 951.
22) CJC c. 958 § 1, Nr. 1.
23) CJC c. 958 § 1, Nr. 4.
24) CJC c. 958 § 1, Nr. 2.

weiteres Innehaben eines Benefiziums oder die kirchlich wünschenswerte Übertragung eines Diözesanamtes den Ablauf der Jahresfrist nicht gestatten[25].

5) Für exempte Religiosen der Abt eines selbständigen Klosters oder der höhere Obere einer exempten Genossenschaft[26].

6) Für nicht exempte Religiosen nur der Ordinarius loci, wenn nicht ein besonderes Indult oder Privileg etwa anderes vorsieht[27].

Es ergibt sich daraus, daß Ordinarien ohne bischöflichen Weihecharakter einen Kandidaten, der nicht ihrer Jurisdiktion untersteht, gültig nur bei Vorliegen der kanonischen Weiheüberweisung in den geistlichen Stand aufnehmen und die Immunitäten übertragen. Das Vorliegen gültiger „Litterae dimissoriae jure requisitae" ist dabei zur Gültigkeit erforderlich[28].

Mit diesen Bestimmungen fußt das geltende Recht auf dem früheren Jus Canonicum. Es ist deshalb notwendig und rechtsgeschichtlich auch von großem Interesse, der Entwicklung nachzugehen, die die Immunität und ihre gesetzlichen Voraussetzungen in den früheren Perioden der kanonischen Gesetzgebung gefunden hat.

Nach dem alten Kirchenrecht stand einem Kleriker das Vorrecht der Immunität nicht zu, wenn er sede vacante vom Kapitel einer Kathedralkirche innerhalb von Jahresfrist, vom Tage der Erledigung des bischöflichen Stuhles an gerechnet, die Licentia ordinandi erhalten hatte[29]. Die gleiche Sanktion traf auch die Kandidaten, die die Litterae dimissoriae bei Erledigung des bischöflichen Stuhles von andern erlangt hatten, die in der fraglichen Zeit an Stelle des Kapitels die Diözesanjurisdiktion ausübten[30].

Das neue Recht hat beide Bestimmungen revidiert. Die erste dieser Verfügungen des Tridentinum ist zwar zum Teil in den Codex übernommen worden[31], nicht

25) CJC c. 958 § 1, Nr. 3.
26) CJC c. 964, Nr. 1 und 2.
27) CJC c. 964, Nr. 4.
28) CJC c. 957, § 2.
29) Conc. Trid. sess. VII de reform. c. 10: „Non liceat capitulis ecclesiarum sede vacante infra annum a die vacationis ordinandi licentiam aut litteras dimissorias . . . concedere. Si secus fiat . . . sic ordinati, si in minoribus ordinibus constituti fuerint, nullo privilegio clericali . . . gaudeant."
30) Conc. Trid. sess. XXIII de reform. c. 10: „. . . Poenam quoque impositam iis, qui contra hujus sanctae synodi sub Paulo III. decretum (das ist der unter Anmerkung 31 zitierte Kanon) a capitulo episcopali sede vacante litteras dimissorias impetrant, ad illos, qui easdem litteras non a capitulo, sed ab aliis quibusvis in jurisdictione episcopi loco capituli sede vacante succedentibus obtinerent, mandat extendi."
31) CJC c. 958, § 1, Nr. 3.

aber die frühere Erklärung über den Entzug der Klerikalprivilegien. Demnach gilt heute:

1) Alle, die von einem konsekrierten Bischof auch gegen die Bestimmungen des Codex[32] zu Tonsur und niederen Weihen befördert worden sind, sind im vollen Besitz der Immunitäten. Dagegen ist die Weihe von Kandidaten kirchenrechtlich ungültig, die von Kardinälen oder Ordinarien ohne Bischofscharakter auf Grund von Litterae dimissoriae Tonsur oder Minores erhalten haben, deren Ausstellung entgegen dem geltenden Recht erfolgt ist[33]. Ihre Weihe ist auch dann ungültig, wenn die übrigen, zur Gültigkeit sonst notwendigen Bestimmungen, wie Erteilung der Tonsur innerhalb des Jurisdiktionsgebietes und noch nicht abgelaufene Amtszeit des Jurisdiktionsträgers, beachtet worden wären. Da Tonsurerteilung und Weihe ungültig sind, wurde durch sie auch keine der Immunitäten übertragen.

2) Die der zweiten Tridentinischen Bestimmung entsprechenden Fälle regeln sich nach geltendem Recht gleichfalls nach den vorstehend unter Nr. 1 wiedergegebenen Bestimmungen. Als „quivis in jurisdictione episcopi loco capituli sede vacante succedentes", wie es das Tridentinum formulierte, kommen zur Zeit der Kapitelsvikar in Betracht oder, bei Versäumnis seiner rechtzeitigen Wahl, der vom Metropoliten oder vom amtsältesten Nachbarbischof Ernannte bzw. bei exempten Diözesen, Abteien und Prälaturen „nullius" der für diese Fälle ein für alle Mal erwählte Metropolit, wenn es sich bei den beiden zuletzt genannten nicht um Ordenseinrichtungen handelt, für die besondere Konstitutionen bestehen[34]. Wie im erstgenannten Fall hat auch hier das geltende Recht die Strafbestimmung des Tridentinum nicht übernommen, so daß die Lage der Tonsurierten und der zu den niederen Weihen Beförderten, die dieser zweiten Tridentinischen Bestimmung widersprechen, hinsichtlich ihrer Immunitäten oder ihrer wirklichen Zugehörigkeit zum Klerikat keinen Unterschied gegenüber dem unter Nr. 1 genannten Fall aufweist.

In einer ersten Zusammenfassung kann nunmehr festgehalten werden, daß Inhaber der persönlichen Immunität nach geltendem Recht demnach alle sind, die im Sinne der vorstehenden Ausführungen gültig die Tonsur empfangen haben. Der Empfang von Weihen ist für den Besitz der Immunität nicht erforderlich. Auch die älteren Rechtsquellen sprechen sämtlich nur von Klerikern, ohne auf Weihen irgendwie Bezug zu nehmen[35]. So das c. 69. C. XII. q. 2: „Ecclesiarum servi et episcopi vel omnes clerici", denen die Immunität zugesprochen wird; ferner die Konzilsbestimmung von Trient: „Personarum ecclesiasticarum im-

32) CJC c. 958, § 1, Nr. 3 und c. 951.
33) CJC c. 958, § 1, Nr. 3.
34) CJC c. 432, § 1–3.
35) Fußnote zu CJC c. 121.

munitatem“[36]; sodann die Allocutio Pius IX. „In consistoriali“ vom 1. November 1850: „... de ... clericorum immunitatibus“[37]; Pius IX. in „Multiplices inter“ vom 10. Juni 1851, in dem der Satz verurteilt wird: „Ecclesiae et personarum immunitatem a jure civili ortum habuisse“[38]; die Propositio 32 des Syllabus: „... personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundae exercendaeque militiae eximuntur“[39]; die Allocutio Pius IX. „Luctuosis exagitati“ vom 12. März 1877: „... juvenes clericos ... saecularis militiae balteum accipere“[40]; Leo XIII. in „Da grave“ vom 27. August 1878: „... non pure dobbiamo dolerci che si tolgano al culto divino i ministri con la legge sopra il reclutamento militare, la quale tutti indistintamente costringe al servizio militare“[41]; Pius X. in „Vehementer Nos“ vom 11. Februar 1906, in dem er sich über die durch die damalige kirchenfeindliche Gesetzgebung hervorgerufenen Beeinträchtigungen der Immunität der Kleriker in Frankreich beklagt: „Abstractos a sacrarum studiorum et virtutum disciplina clericos et sub arma compulsos“[42].

Weitere Träger der Immunität vom Kriegsdienst

Die an sich nur den gültig tonsurierten und geweihten Klerikern zustehende Immunität gewährt das geltende Recht in gleichem Umfange auch den Religiosen. Es schließt dabei weder die Laien unter ihnen noch die Novizen aus[43]. Es ist ohne Bedeutung, ob die Genossenschaft ein Orden im strengen Sinne oder eine Kongregation ist, ob die Gelübde ewige oder zeitliche, feierliche oder einfache sind. Wenn der Codex von „Laien“ spricht, auf die er die Immunität ausdehnt, so sind darunter die Mitglieder laikaler Orden und Kongregationen zu verstehen, solcher Genossenschaften also, deren Mitglieder alle ohne Ordination bleiben oder von denen nur eine ganz geringe Anzahl Weihen erhält[44]. Ebenso gilt dies von den Laienbrüdern (Fratres conversi) der klerikalen Orden. Für die Novizen wäre wohl allein schon dadurch auf das Einbezogensein in die klerikalen Privilegien zu schließen gewesen, daß sie nach einer anderen Verfügung des Codex an allen Vorrechten ihrer Orden teilnehmen[45]. Dagegen besitzen die Mitglieder des Postulats, das in Männerorden die Fratres conversi und in den Genossenschaften mit zeitlichen Gelübden alle Kandidaten vor der Zulassung zum Noviziat zu bestehen haben[46], sicher nicht das Vorrecht der Immunität, da die differenzierte Aufzählung des Codex als taxativ anzusehen ist.

36) Conc. Trid. sess. XXV de reform. c. 20.
37) Fontes jur. can. II, Nr. 509.
38) Fontes jur. can. II, Nr. 510.
39) *Denzinger-Umberg*, Nr. 1732.
40) Fontes jur. can. III, Nr. 572.
41) Fontes jur. can. III, Nr. 575.
42) Fontes jur. can. III, Nr. 671.
43) CJC c. 614.
44) CJC c. 488, Nr. 4.
45) CJC c. 567, § 1.
46) CJC c. 569, § 1.

Das geltende Recht verzeichnet abschließend als Träger der Immunität noch die Geistlichen und Laien-Mitglieder der Genossenschaften, die ohne Gelübdeablegung ordensähnlich in Gemeinschaft leben[47]. Nach der Definition des Codex fallen diese Vereinigungen unter den Begriff der „societas . . . in qua sodales vivendi rationem religiosorum imitantur in communi degentes sub regimine Superiorum secundum probatas constitutiones, sed tribus consuetis votis publicis non obstringuntur"[48].

Auch hier seien die rechtsgeschichtlich interessanten Bestimmungen des früheren Rechts kurz angeführt, die die Immunitätsfrage der Religiosen für ihre Zeit lösten. Wie die Kleriker waren auch die Religiosen „Personae ecclesiasticae"[49] und galten als vollberechtigte Inhaber aller persönlichen Immunitäten auch ohne Tonsur und Weihe[50]. Im einzelnen waren es die Chormönche[51], die Laienbrüder[52], die Novizen[53], die in Gemeinschaft lebenden Tertiarier der Mendikanten-Orden[54], die Eremiten, die unter der Jurisdiktion der Bischöfe oder anderer Prälaten lebten[55], die Angestellten der Klöster, die unter Anlegung des geistlichen Kleides in der Nähe des Klosters in Gemeinschaft lebten; desgleichen die das geistliche Kleid tragenden Laien, die in einem nach Art der Religiosen in Ge-

47) CJC c. 680.

48) CJC c. 673.

49) Vgl. die Gleichstellung bez. der Immunität in c. 3. III, 23 in VI: „Praelati ecclesiasticaeque personae religiosae vel saeculares quoruncumque ordinum, conditionis seu status."

50) c. 38. C. XI. q. 1: „. . . Si quis contra aliquem clericum aut monachum . . . habet aliquam actionem, doceat prius sanctissimum episcopum, cui horum unusquisque subjaceat. Ille vero causam inter eos dijudicet."

c. 40. C. 16. q. 1: „Generaliter sancimus, omnes viros reverendissimos episcopos nec non presbyteros seu diaconos et subdiaconos et precipue monachos, licet non sint clerici, immunitatem ipso jure omnis habere tutelae."

51) Neben der vorbezeichneten Stelle volle Gleichstellung der Mönche auch hinsichtlich des Privilegium canonis in c. 29. C. XVII. q. 4: „Si quis suadente diabolo hujus sacrilegii vicium incurrerit, quod in clericum vel monachum violentas manus injecerit, anathematis vinculo subjaceat."

52) c. 33. X. V, 39: „. . . si in conversos aut clericos etiam in suis monasteriis servientes manus injecerint . . ."

c. 5. X. V, 39: „Non dubium est vobis . . . quod hi, qui violentas manus in . . . cujuslibet religionis conversos injiciunt, ex constitutione concilii sententiam excommunicationis incurrunt."

53) c. 21. V, 11 in VI: „. . . Quamvis autem is, qui religionem ingreditur, religiosus censeri cum effectu non possit, donec sit tacite vel expresse professus: si quis tamen violentas manus in eum injiciat, excommunicationis latae a canone vinculum non evadit."

54) Constitutio *Leos X.* „Dum intra" vom 19. Dezember 1516 (5. Laterankonzil, sessio XI): „Collegialiter autem viventes seu cum claustralibus habitantes . . . privilegiis, quibus fratres ordinis, cujus tertiae regulae habitum gestant, gaudere debeant." Mansi, Concilia, t. XIV. 32, 973.

55) Glosse zu c. 12. C. XVI. q. 1: „Eremitae . . . privilegium clericorum habent, ut hic (i. e. aus dem Kontext) apparet." Das Kapitel lautet in dem entsprechenden Teile: „Qui vere et pure solitariam (i. e. eremiticam) eligunt vitam, digni sunt convenienti honore."

meinschaft lebenden Priesterkolleg angestellt waren[56], die Malteserritter, die wegen ihrer Gelübde wirkliche Ordensleute waren[57].

Die angeführten Verfügungen nennen im allgemeinen hinsichtlich der Religiosen nur das Privilegium canonis et fori[58]; aber das berechtigt nicht, den Ordensleuten für die Zeit der früheren Rechtsperiode nur den Besitz dieser beiden Privilegien zuzuerkennen, wie es einige Kanonisten getan haben; so Grandclaude[59], Sägmüller[60], O. H. Müller[61], v. Buß[62]. Es ist von ihnen dabei übersehen worden, daß es sich bei den Immunitäten um eine Materia favorabilis handelt, die keine Einengung verträgt. Richtig interpretieren die Rechtszusammenhänge u. a. Ferraris[63], Wernz[64], Hergenröther[65], Vering[66], Studerus[67].

Verlust der Immunität

Die Immunität der Kleriker vom Wehrdienst ist, wie vorstehend dargelegt, ein vom Kanonischen Recht den Mitgliedern des Klerus zuerkanntes Privileg. Sie muß also durch das Ausscheiden aus dem Klerus verloren gehen. Außerdem kommt noch eine strafweise Entziehung des Immunitätsprivilegs in Betracht, ohne daß dadurch das Zugehörigkeitsverhältnis zum Klerus selbst gelöst wird. Es ist also zu untersuchen, wie die Rechtsnormen diese Vorgänge regeln. Die kanonische Gesetzgebung berücksichtigt den vierfachen Personenkreis, der hier in Frage kommt, nämlich die einfach Tonsurierten und Minoristen, die Inhaber der höheren Weihen, die Religiosen und Mitglieder ordensähnlicher Genossenschaften.

1) Einfach Tonsurierte und Minoristen

Der Empfang der Tonsur und der niederen Weihen begründet bekanntlich keine endgültige Bindung an den geistlichen Stand. Minoristen können aus eigenem

56) c. 7. C. XII. q. 1: „Duo autem sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio et deditum contemplationi et orationi ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici et Deo devoti, videlicet conversi." Ferraris bezieht diese Stelle auf die genannten Diener der Geistlichen und Nonnen. Vgl. Prompta Bibliotheca, Clericus, art. 1.
57) *Ferraris*, a. a. O., Clericus, art. 1.
58) Außer den bereits zitierten Stellen auch Fontes Juris canonici I, Nr. 46 (Konstitution *Martins V.* „Ad reprimendas"); V, Nr. 2733 („Milevitana").
59) Jus canonicum II, 421.
60) Kirchenrecht 1909, S. 832.
61) Staatslexikon III, v. s. Immunität, S. 415.
62) Kirchenlexikon X, v. s. Privilegien des Klerus, S. 432.
63) a. a. O. v. s. Immunitas ecclesiastica, Art. 4, 2.
64) a. a. O. III Nr. 661.
65) Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, S. 198, Nr. 7, wo der Autor die Teilnahme an den Privilegien allerdings als eine Folge der Profeß erklärt, während den Novizen nur das Privilegium fori et canonis zustünde (a. a. O. S. 196), was offensichtlich falsch ist.
66) Lehrbuch des kath., orient. und prot. Kirchenrechts, S. 443.
67) Kirchenlexikon IX, v. s. Orden, S. 982.

Willen ohne weiteres wieder aus dem Klerus ausscheiden[68]. Aber auch gegen ihren Willen kann sie der Ordinarius durch Dekret entlassen, wenn ihre Zulassung zu den höheren Weihen wegen mangelnder Eignung nicht verantwortet werden kann[69].

„Ipso jure" scheiden Minoristen aus dem Klerus aus:
a) Durch Eingehen einer Ehe, wenn nicht Gewalt oder Furcht Grund für die Eheschließung war[70].
b) Durch eigenmächtige und unmotivierte Aufgabe der Tonsur und des geistlichen Kleides und das Verstreichenlassen einer Monatsfrist nach Mahnung des Ordinarius auf Wiederherstellung des äußeren geistlichen Habitus[71].
c) Durch freiwillige, gegen den Willen des Ordinarius erfolgte Meldung zum Militärdienst[72].
d) Durch die Strafe der Degradation, die ohne weiteres die Zurückführung in den Laienstand mit sich bringt[73]. Diese Strafe findet für Minoristen nur in den seltensten Fällen Anwendung; der Ordinarius wird im Einzelfall durch Dekret die Entlassung eines Minoristen verfügen, der sich in ernster Weise gegen seine Standespflichten vergangen hat; aber zweifellos ist auch für Minoristen diese Strafe anwendbar[74].

2) Majoristen
Der gültig geweihte Majorist kann niemals aus eigenem Willen in den Laienstand zurücktreten, wohl aber in ihn zurückgeführt werden:
a) Durch Gnadenreskript des Hl. Stuhles[75], das nach der Praxis der Kurie nur sehr selten erteilt wird.
b) Durch Dekret oder Sentenz bei Nachweis von Zwang und Furcht, unter denen die Weihen unfreiwillig empfangen wurden[76].
c) Durch die Strafe der Degradation bei Vorliegen schwerster Delikte[77].

3) Ordensleute
Religiosen verlieren ihre Ordenszugehörigkeit
a) Durch freiwilligen Austritt nach Ablauf der zeitlichen Gelübde[78].
b) Durch einfache Entlassung von seiten der Oberen bei Mangel an Beruf oder wegen Vergehen, wenn es sich um einen Religiosen der zeitlichen Gelübde han-

68) CJC c. 211, § 2.
69) ebd.
70) CJC c. 132, § 2.
71) CJC c. 136, § 3.
72) CJC c. 141, § 2.
73) CJC c. 2305, § 1.
74) Vgl. *G. Oesterle* in: Linzer Quartalschrift 89, S. 595. *Wernz-Vidal*, De personis, Nr. 393.
75) CJC c. 211, § 1.
76) CJC c. 214; 1993–1998.
77) CJC c. 2305, § 1.
78) CJC c. 637.

delt[79]. Wäre der Entlassene Minorist, tritt durch die Entlassung eo ipso auch seine Laisierung ein[80], aber nur, wenn er die Minores nicht schon vor seinem Ordenseintritt empfangen hätte; in diesem Fall müßte er in seine Diözese zurückkehren, da er die Inkardination in sein Bistum durch die Ablegung der zeitlichen Profeß nicht verloren hat[81]. Er könnte aber durch eine Abmeldung bei dem zuständigen Ordinarius loci freiwillig ohne weiteres aus dem geistlichen Stande ausscheiden[82].

c) Ipso facto, und zwar gemeinrechtlich wegen Begehen qualifizierter Delikte, die der Codex taxativ aufzählt[83]. Wenn der Delinquent überdies auch Minorist wäre, scheidet er eo ipso auch aus dem Klerikerstand aus[84].

d) Durch ungültige Profeß, mit der der Religiose arglistisch getäuscht hat; ist er überdies auch Träger der niederen Weihen, soll er aus dem Klerikerstand entfernt werden[85].

e) Durch Säkularisation, durch die der Hl. Stuhl dem Angehörigen einer Ordensgenossenschaft päpstlichen Rechts, der Ordinarius loci dem Religiosen einer Genossenschaft bischöflichen Rechts seine völlige Loslösung von der Ordensgenossenschaft ausspricht[86].

Wenn der Delinquent, der wegen der im Recht aufgeführten Verbrechen „ipso facto" aus seinem Orden ausgeschieden ist[87] oder durch Dekret bzw. durch Urteil aus dem Orden entlassen wurde, Profeß mit ewigen Gelübden war[88], steht ihm zunächst die Immunität nicht mehr zu. Obwohl er trotz seiner Entlassung bis zu der eventuellen Dispensation von den Gelübden noch Religiose bleibt, ruht für ihn die Immunität wie auch die andern aus seiner Profeß entspringenden Rechte. Das gilt für die allgemeinen Berechtigungen und in erhöhten Maße für die Vorrechte der Immunitäten; denn die reinen Ordensrechte kommen den Professen primär zu, während die Einbeziehung in die Klerikalprivilegien nur ein Accessorium ist.

4) Mitglieder der Genossenschaften ohne Gelübde

Die vorstehend ausgeführten Gesetzesbestimmungen über Austritt und Entlassung der Religiosen und der dadurch bedingte Verlust ihrer persönlichen Immunität finden auf die Mitglieder der Genossenschaften, die ohne Gelübde in Gemeinschaft leben, entsprechende Anwendung[89]. Ein solcher Sodale kann also nach Ablauf der Frist seiner Verpflichtungen frei ausscheiden, wie auch die Genossen-

79) CJC c. 648, 647.
80) *Vermeersch-Creusen*, Epitome I, Nr. 821.
81) CJC c. 585.
82) CJC c. 211, § 2. Vgl. *Schönsteiner*, Ordensrecht, S. 636.
83) CJC c. 646.
84) CJC c. 647, 648.
85) CJC c. 2387.
86) CJC c. 638.
87) CJC c. 646.
88) CJC c. 649–672.

schaft selbst ihn aus gerechten Gründen entlassen kann[90]. Hat der Sodale entsprechend der Konstitutionen seiner Genossenschaft einen Verharrungseid geleistet, zeitliche, private Gelübde abgelegt oder irgendwelche von der Konstitution geforderte Versprechungen abgegeben, so kann er in Analogie zu der Säkularisation der Religiosen durch den Hl. Stuhl von ihnen dispensiert werden[91]. In entsprechender Weise überträgt das geltende Recht für die Entlassung der Sodalen mit zeitlicher oder dauernder Bindung die Kanones, die für die Entlassung der Religiosen zeitlicher und auch ewiger Gelübde gelten, wenn Delikte von seiten des Sodalen vorliegen[92].

Abschließend kann also jetzt die Frage nach dem Verlust der Immunität in dem Sinne beantwortet werden, daß alle Kleriker, Religiosen und Mitglieder der ordensähnlichen Genossenschaften ohne Gelübde, die auf eine der vorstehend näher bezeichneten Arten ihre Zugehörigkeit zum Klerus, Ordensstand oder zur Säkularkongregation eingebüßt haben, damit auch der ihnen bis dahin zustehenden persönlichen Immunität vom Militärdienst verlustig gegangen sind. Zu ergänzen ist nur noch, daß diese Immunität auch dann als aufgehoben gilt, wenn als Strafe das für dauernd ausgesprochene Verbot des Tragens der geistlichen Kleidung verfügt wird. Dadurch werden einem bereits abgesetzten, aber unverbesserlichen Kleriker alle geistlichen Privilegien, mithin auch die Immunität genommen, ohne daß das Recht ihn damit aus dem Klerus als solchem ausschlösse[93]. Es ist ersichtlich, daß diese Strafe nur für Majoristen in Anwendung kommen kann, da einfach Tonsurierte und Kleriker der niederen Weihen bei Vorliegen gleicher oder ähnlicher Voraussetzungen durch den Ordinarius sofort aus dem Klerus entlassen werden. Einfache Absetzung, die als Strafe gegen Kleriker verfügt wird, hebt jedoch weder die Zugehörigkeit zum Klerus auf noch beraubt sie die Bestraften der Immunitäten[94].

Nach dem früheren Recht galten für den Verlust der persönlichen Immunitäten Bestimmungen, die in bemerkenswerter Weise, wechselnd im Lauf der Geschichte, Umstände berücksichtigen, die die Kirche heute zum großen Teil nicht mehr zu bedenken hat:

1) Der Minorist verlor die Immunitäten durch Bigamie, wenn er nach dem Tode seiner Frau eine zweite Ehe schloß oder eine Witwe heiratete, ohne vorher schon verheiratet gewesen zu sein[95]. Der einfach verheiratete Minorist hatte sie nach

89) CJC c. 681.
90) analog zu CJC c. 637.
91) *Vermeersch-Creusen*, Epitome I, Nr. 839. *Schönsteiner*, a. a. O. S. 678.
92) CJC c. 681; die Kanones 646–672 über die Entlassung der Religiosen.
93) CJC c. 2304, § 2.
94) CJC c. 2303, § 1.
95) c. unic. I. 12. in VI: „Altercationis antiquae dubium praesentis declarationis oraculo decidentes, suetudine contraria non obstante. Ipsis quoque sub anathemate prohibemus deferre tonsuram vel bigamos omni privilegio clericali declaramus esse nudatos et coercitioni fori saecularis addictos, conhabitum clericalem."

ursprünglichem, aber obsolet gewordenem Recht ebenfalls verloren[96]; spätere Rechtsmilderungen hatten ihm wieder die Standesprivilegien zugebilligt[97].

2) Minoristen und Majoristen verloren sie durch Degradation[98].

3) Minoristen durch Ablegen des geistlichen Kleides[99].

4) Minoristen und Majoristen, die verheiratet waren und eine für Geistliche unpassende Beschäftigung ausübten[100]. Der Verlust der Immunität trat ipso jure ein, wenn diese unschicklichen Beschäftigungen über ein Jahr hindurch ausgeübt

96) Der vollständige Verlust der klerikalen Privilegien für einfach verheiratete Minoristen geht allerdings mit absoluter Gewißheit aus dem Gesetzestext nicht hervor. C. 9. X. III, 3 spricht nur von „consuetae justitiae et debita obsequia" und von den „justitiae debitae ... et servitia consueta", die die weltliche Macht von verheirateten Männern fordern dürfe, und von denen auch die verheirateten Minoristen nicht frei sein sollten. Der Gesetzgeber (Honorius III.) begründet seine Verfügung für die Heranziehbarkeit dieser Minoristen für die üblichen Leistungen damit: „Cum ... tonsuram non obtentu religionis, sed in fraudem subtrahendi servitia resumpsisse vel accepisse videntur", und daß ihnen „in his non debeat patrocinium". Dem Verfasser erscheint es damit als sicher, daß den verheirateten Minoristen die klerikalen Privilegien hierdurch entzogen worden waren.

97) Bonifaz VIII. übertrug den erstmalig verheirateten Minoristen das Privilegium canonis et fori wieder, wenn sie Tonsur und geistliche Kleidung trügen; c. unic. III, 2 in VI: „Clerici, qui cum unicis et virginibus contraxerunt, si tonsuram et vestes deferant clericales, privilegium retineant canonis ... Et ... praesenti declaramus edicto hujusmodi clericos conjugatos pro commissis ab eis excessibus vel delictis trahi non posse criminaliter aut civiliter ad judicium saeculare."
Das Konzil von Trient verschärfte die Bestimmung insofern, als daß den verheirateten Minoristen dieses Privileg nur dann zustehen sollte, wenn ihnen vom Bischof ein geistlicher Dienst übertragen worden ist. Conc. Trid. sess. XXIII de reform. c. 6: „In clericis ... conjugatis servetur constitutio Bonifacii VIII., quae incipit: Clerici, qui cum unicis (Es ist die vorstehende Konstitution.), modo hi clerici alicujus ecclesiae servitio vel ministerio ab episcopo deputati eidem ecclesiae serviant vel ministrent."

98) C. 2. V. 9 in VI beschreibt den Ritus der „degradatio clericorum in sacris constitutorum ordinibus ... et eorum, qui minores duntaxat ordines receperunt", der mit der Formel schließt: „Auctoritate Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti ac nostra tibi auferimus habitum clericalem et deponimus, degradamus, spoliamus et exuimus te omni ordine, beneficio et privilegio clericali."

99) C. 25. X. V, 39: „... clerici, qui ... relicto habitu clericali ... si fuerint a praelatis suis tertio commoniti ... de privilegio clericorum subsiduum aliquod habere non debent".
C. 45. X. V, 39: „... volumus et mandamus, ut tales (Kleriker, die Tonsur und geistliches Kleid nicht tragen), si tertio ... commoniti se ipsos contempserint emendare, illius efficiantur immunitatis extorres, quae pro clericorum tutela et laicorum violentia coercenda dignoscitur instituta".

100) C. 1. III, 1 in Clem.: „Dioecesanis locorum districte praecipimus, ut clericos, carnificum seu macellariorum aut tabernariorum officium publice et personaliter exercentes, nominatim et tertio moneant, ut sic ab hujusmodi officiis infra convenientem terminum, monentium ipsorum arbitrio moderandum, desistant, et quod ipsa nullo unquam tempore reassumant. Qui si taliter moniti ab his non destiterint, aut ipsa, ut praemissum est, exercendo resumpserint quandocunque: Conjugati omnino, non conjugati vero in rebus, et si omnino incedant ut laici, in personis privilegium clericale, quamdiu praemissis institerint, eo ipso amittant. Adversus vero alios clericos, negotiationibus vel commerciis saecularibus, vel officiis non convenientibus clericali proposito publice insistentes, vel arma portantes, sic canonica servare studeant instituta, quod et illi ab excessibus compescantur hujusmodi, et ipsi de damnabili circa haec negligentia nequeant reprehendi."

worden waren, bei kürzerer Zeit, wenn die Betreffenden sie trotz dreimaliger Mahnung nicht aufgaben[101].

5) Minoristen und Majoristen, die sich an Gewalttaten beteiligt hatten und nach dreimaliger Mahnung noch Unverbesserlichkeit zeigten[102].

6) Durch Sentenz, wenn sie dauernd bei den Funktionen der Kirche fehlten, der sie adskribiert waren[103].

Die Wiedererlangung der verlorenen Immunität

Der Minorist aus dem Welt- oder Ordensklerus, der wegen einer der vorstehend verzeichneten Ursachen die Immunität verloren hat, gewinnt sie wieder, wenn er von neuem in den Klerus aufgenommen wird[104]. Tonsur und Weihen leben dadurch wieder auf; sie dürfen nicht erneut gespendet werden[105].

Majoristen, die die Immunität verloren haben, weil sie durch ein Gnadenreskript oder durch Sentenz oder Dekret in den Laienstand zurückgeführt worden sind oder weil ihnen für dauernd strafweise das Tragen des geistlichen Kleides verboten worden ist, erlangen ebenfalls die Immunität erneut durch Wiederzulas-

101) C. unic. III, 1 in VI: „Clerici, qui, clericalis ordinis dignitati non modicum detrahentes, se joculatores seu goliardos faciunt aut bufones, si per annum artem illam ignominiosam exercuerint, ipso jure, si autem tempore breviori, et tertio moniti non resipuerint, careant omni privilegio clericali."

102) C. 10. X. II, 1: „. . . Si clericus in quocunque ordine constitutus in furto, in homicidio, vel in perjurio, seu alio mortali crimine fuerit deprehensus legitime atque convictus, ab ecclesiastico judice deponendus est. Qui si depositus incorribilis fuerit, excommunicari debet, deinde contumacia crescente anathematis mucrone feriri."
C. 14. X. V, 39: „. . . clericorum aut presbyterorum illorum, qui, abjecto suscepti ordinis ministerio, in publicis bellis vel etiam praeter bella se homicidiis polluere non verentur, quum in commessationibus, et in ebrietatibus, atque rapinis et aliis enormitatibus aeque sunt, ut laici, vel deterius debacchantes . . ." Über die dreimalige Mahnung. Vgl. auch *Wernz*, a. a. O. II, S. 242 ff.

103) Conc. Rom. tit. VI, cap. II (anno 1725): „Ita autem adscripti etsi clerici sint etiam conjugati, aut beneficia vel officia non obtineant, ab Ecclesiae servitio, cui fuerint deputati, festis diebus singulis praesertim sollemnioribus, ne absint, propria ibi munia obituri; alias ad altiores gradus promovendi non promoveantur, et jam promoti episcoporum arbitrio pro inobedientiae gravitate mulctentur. Crescente vero contumacia episcopi ultro poenas a Tridentino Concilio indictas post trinam monitionem contra inobedientes et contumaces procedant ad omnium usque privilegiorum clericalium privationem." Coll. Lac. I, S. 354 f.

104) CJC c. 123.

105) *Vermeersch-Creusen*, a. a. O. I, Nr. 324: „Ecclesia . . . eam potestatem, quam juxta sententiam hodie praevalentem ipsa sola confert, semel concessa auferre non vult."
Wernz-Vidal, De personis, Nr. 393: „Cum collatio primae tonsurae ordinem non concedat, per se reiterari posset, attamen quoniam fit per modum consecrationis, de facto ritus ille ab Episcopo non reiteratur, si quis ad vitam clericalem redeat . . . A fortiori ordines minores tali clerico redeunti post reassumptum habitum clericalem non denuo conferuntur. Immo si clericus post realem degradationem ad suum gradum restituatur, non iterum ordinatur, sed per caeremoniam mere accidentalem insignia in degradatione sibi detracta seriatim, singillatim et sollemniter coram altari denuo recipit."

sung zum Klerus oder durch Erlaß der Strafe[106]. Für die Wiederaufnahme eines Majoristen, der in den Laienstand zurückversetzt war, ist die Erlaubnis des Hl. Stuhles unerläßlich[107].

Die berufsethische Berechtigung der Immunität des Klerus vom Militärdienst und ihre rechtliche Begründung

Die von der Kirche zu allen Zeiten mit soviel Energie vertretene Freistellung der Kleriker vom Militärdienst würde nur sehr unzutreffend als Streben nach einer unberechtigten Sonderstellung des Klerus gedeutet werden. Sie ist vielmehr eine Forderung, die ihre Angemessenheit und Berechtigung unmittelbar aus dem Wesen des christlichen Priestertums selbst herleitet.

Maßgebend für die Lebens- und Berufsgestaltung der Geistlichen muß für die Kirche der Wille Jesu Christi sein, in dem sie ihren Stifter und den Begründer ihres Priestertums erkennt[108]. Stets ist die Kirche der festen Überzeugung gewesen, daß ihr und ihrem Klerus der Wille Christi als Hauptaufgabe die Fortführung der Mission gestellt hat [109], die er selbst in seinem irdischen Leben begonnen hatte: Die Rettung und Heiligung der Seelen[110]. Alles andere, was mit dieser Aufgabe nicht vereinbar ist, hat folgerichtig vor dieser beruflichen Zielsetzung zurückzutreten. Man begreift daher den Ernst, mit dem die Kirche unablässig gefordert hat, ihre Kleriker nicht zum Wehrdienst zu veranlagen, der wie keine andere Betätigung ihrer geistlichen Berufung und priesterlichen Aufgabe widerspricht. Die Priester sind durch ihre Ordination als Diener und Sachwalter Gottes charakterisiert[111]; ihre seelische Ausrichtung und ihr gesamtes Tun ist damit festgelegt. Als „Vicarius Christi"[112] hat der Kleriker den Menschen die Friedenswege Gottes aufzuzeigen und den Friedenswillen Christi zu erfüllen. Bei dieser einzig möglichen Auffassung des geistlichen Berufes führt ideologisch und praktisch keine Brücke zur militärischen Dienstausübung, deren Ziel der Aufgabe des Priestertums diametral entgegengesetzt ist.

Diese inneren Gründe also, und diese allein waren es, die die Kirche von Anfang an bestimmten, ihrem Klerus Waffentragen und Waffengebrauch zu verbieten und die Nichtheranziehbarkeit der Priester zum Militärdienst durch die staatliche Gesetzgebung bestätigen zu lassen. Die Linie, die hierin von der Auffassung

106) CJC c. 123.
107) CJC c. 212, § 2.
108) Conc. Trid. sess. XIII de sacr. ordinis c. 1: „Sacerdotium . . . a Domino Salvatore nostro institutum esse . . . catholicae ecclesiae traditio semper docuit."
109) Mt 28, 18 ff. Mk 16, 15 ff. Lk 24, 47. Apg 1, 8.
110) Mt 18, 11. Lk 19, 10.
111 Summa Theol. Suppl. q. 18. a. 4. in corp.: „. . . sacerdos . . . minister et instrumentum Dei tamquam principaliter agentis".
112) Con. Trid. sess. XIV de poent. c. 5: „. . . Jesu Christus . . . sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit". *Schulte–Richter*, a. a. O. S. 77.

der Apostolischen Zeit bis zur Gegenwart führt, ist vollkommen einheitlich. Es ist bezeichnend, daß aus ähnlichen Erwägungen selbst der führende vorchristliche Staat der Antike von den heidnischen Priestern niemals ein aktives Eingreifen in kriegerische Kampfhandlungen gefordert hat[113]. Das christlich gewordene Imperium Romanum übertrug diese Sanktion der Immunitäten in seiner Gesetzgebung sofort auf das katholische Priestertum[114].

Sind diese Gründe der Kirche auch mehr aszetischer Natur, so fehlt dem kanonischen Postulat doch nicht die rechtliche Begründung. Die Kirche ist eine Societas perfecta, die stiftungs- und wesensgemäß als eine Gemeinschaft von Menschen konstituiert wurde und besteht, die durch die Einheit ihrer Überzeugung auf ein bestimmtes Ziel gebunden sind, für dessen Erreichung die Kirche selbst die entsprechenden Mittel und die Verwaltungsorgane besitzt[115]. Durch ihre Gründung, Organisation und Zweckbestimmung liegt sie außerhalb der privaten Sphäre

113) Die heidnischen Priester der vorchristlichen Zeit besaßen die Immunität vom Militärdienst, ohne daß diese anfänglich durch ein besonderes Gesetz sanktioniert war. Ihre Befreiung ergab sich aus ihrem Beruf von selbst. Sie erstreckte sich, wenigstens teilweise, auch auf ihre Kinder. Eine gesetzliche Festlegung ihrer Militärfreiheit findet sich erst in dem Stadtrecht von Genetiva c. 66: „Pontificibus auguribusque ... liberisque eorum militiae munerisque publici vacatio sacrosanctius esto". Vgl. *Mommsen,* Römisches Staatsrecht, III. Bd., 1. Abt., S. 243, Anm. 1. Es galt überhaupt allgemein, daß die Befreiung vom Militärdienst, die an sich in das Ermessen des aushebenden Verwaltungsbeamten gestellt war, ohne weiteres den heidnischen Priestern zustand, und zwar auf Lebenszeit, da auch ihr Amt und ihr Sacerdotium lebenslänglich waren. Vgl. *Mommsen,* a. a. O. S. 241 ff.

114) ... eos homines, qui ... huic sanctissimae religioni ministrant, quos clericos vocare consueverant, ab omnibus omnino publicis functionibus immunes volumus conservari". Bei *Eusebius,* H. E. X, 7. Migne, PG XX, 894. Als Begründung gibt Kaiser Konstantin ebenda an: „Ne (clerici) casu sacrilego a cultu summae divinitatis debito abstrahantur".
Gesetz vom 21. Oktober 319: „Qui divino cultui ministeria inpendunt (id est qui clerici appellantur) ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundum a divinis obsequiis avocentur." Cod. Theod. XVI, 2, 2. „Lectores divinorum apicum et Hypodiaconi ceterique clerici ... immunitate plenissima potiantur." Cod. Theod. XVI, 27.
„Juxta sanctionem, quam dudum meruisse perhibemini ... vacatione gaudebitis." Cod. Theod. XVI, 2, 8.
„Curialibus muneribus atque omni inquietudine civilium functionum exsortes cunctos clericos esse oportet." Cod. Theod. XVI, 2, 9.
„Repellatur ab his (i. e. clericis) exactio munerum sordidorum". Cod. Theod. XVI, 2, 10.
„Omnis molestia (clericorum) conquiescat". Cod. Theod. XVI, 2, 14.

115) *A. Ottaviani,* a. a. O. I, S. 172: „Jamvero Ecclesia est a Christo instituta tamquam coetus hominum communione fidei, mediorum et regiminis juridice obligantis, in finem supernaturalem simul conspirantium. Igitur ex Christi institutione, seu ex jure divino, exstitit Ecclesia tamquam societas juridica."

und stellt sich als eine öffentliche, in ihrer Art unabhängige Einrichtung dar[116], die nach ihren eigenen Gesetzen lebt[117]. Daß sie trotzdem kein Staat im Staate ist, ergibt sich daraus, daß Kirche und Staat sich in ihrer Ordnung und Zielsetzung von einander klar unterscheiden und ihre Kreise sich lediglich in den zu ihnen gehörenden Gliedern berühren[118].

Als einer in diesem Sinne freien, vollkommenen und unabhängigen Gesellschaft kommt der Kirche das naturhafte Recht zu, ihren Lebensraum selbst zu ordnen. Daraus ergibt sich, daß unter dieses Recht neben der selbständigen Berufung ihrer Diener auch deren ausschließliche Inanspruchnahme für ihre besonderen Aufgaben fällt[119]. Dagegen wird sich die Kirche niemals der Notwendigkeit verschließen, zur Heilung von Kriegswunden auch durch Einsatz ihrer Kleriker mitzuhelfen, soweit sie dazu im Stande ist[120]. Besonders die Pflege der Verwundeten und geistliche Hilfe sind Aufgaben, die ihrer Möglichkeit und Bereitschaft entsprechen.

Wenn das Mittelalter in seinen Anforderungen das Recht der Immunität vom Militärdienst gelegentlich mißachtete, dann waren das beklagenswerte Ausnahmen, die sich aus der feudalen Struktur des damaligen Staates ergaben. Eine Leugnung der kirchlichen Rechte selbst sollte damit nicht ausgesprochen werden. Dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts erst blieb es vorbehalten, das kirchliche Recht auch in diesem Punkte zu bestreiten. Das oberste Lehramt der Kirche mußte sich ernsthaft dagegen verwahren[121].

116) *Ottaviani,* a. a. O. I, S. 178: „Publica debet dici societas, quae, vi nativae suae institutionis, organizationis et destinationis, activitate quoque sua ita excedit fines privatos hominum ut effectus sociales, externos et generales nata sit producere." Das alles aber trifft auf die Kirche zu: „1) ex fine seu destinatione et missione ejusdem: Est enim Ecclesia instituta et ordinata, ut homines tum qua singulos tum qua membra societatis domesticae et civilis, ad perfectionem vitae christianae conducat, et per hoc ad vitam aeternam; 2) ex universalitate ejus, cum talis, vi suae destinationis, sit, quae sese porrigat ad totius complexum generis humani; 3) ex sua origine, constitutione hierarchica necnon ex sua necessitate, ita juridica ejus activitas talis sit efficaciae, quae effectuum externorum et socialium praestantia, nulli alteri societati cedat."

117) *F. M. Cappello,* Summa Juris Publici Ecclesiastici, S. 131 ff. Die These wird bewiesen „Ex natura Ecclesiae, ex positiva voluntate Christi, ex SS. Patribus, ex praxi Apostolorum, ex constanti ac universali agendi ratione Ecclesiae, ex testimoniis Imperatorum christianorum".
L. Rivet, a. a. O. S. 56 ff.
F. Cavagnis, Institutiones Juris Publici Ecclesiastici I, S. 129 ff.

118) *Rivet,* a. a. O. S. 66 f.

119) Vgl. *M. Hofmann* in: Zeitschrift f. kath. Theologie 40, S. 443.

120) *Cappello,* a. a. O. S. 538: „Sie vera quaedam necessitas oriatur, quae omnes vel multos clericos ad patriae salutem sub vexilla vocari postulet, Ecclesiae erit, in hoc conflictu jurium, de vera illa necessitate judicium ferre. Ipsius etiam est decernere, utrum et quae incompatibilitas habeatur inter statum clericalem et militiam."

121) Syllabus vom 8. Dezember 1864, Satz 30: „Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit." Satz 32: „Absqua ulla naturalis juris et aequitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundae exercendaeque militiae eximuntur; hanc vero abrogationem postulat civilis progressus, maxime in societate ad formam liberioris regiminis constituta." – ASS III, 171; s. dazu die Enzyklika „Multiplices inter" vom 10. Juni 1851 in: Fontes Juris Canonici II, Nr. 510, S. 855.

Zu klären ist abschließend noch die Frage, aus welchen Rechtsquellen das Jus Canonicum seine Gesetzgebung über die Immunität der Kleriker vom Militärdienst herleitet.

Als sicher hat zu gelten, daß diese Immunität nicht eine Festsetzung göttlichen Rechts ist. Weder in der Heiligen Schrift noch in der Tradition läßt sich ein Beleg nachweisen[122]. Die Väter sprechen wohl gelegentlich von einer göttlichen Rechtsnatur der Immunitäten; sie können damit aber nicht mehr meinen, als daß ihr Fundament im göttlichen Recht ruhe[123].

Desgleichen läßt sich nicht nachweisen, daß die Immunität naturrechtlichen Charakters ist. Es ist versucht worden, einen Beweis dafür in der mehr oder minder allgemeinen Übereinstimmung der Völker zu sehen, auch der vorchristlichen Zeit. Diese Übereinstimmung beweist aber nicht mehr als die Angemessenheit der Freistellung des Klerus vom militärischen Dienst[124]. Die Kirche selbst ist sich immer darüber klar gewesen. Sonst hätte sie in bezug auf die hier behandelte Immunität lange schon eine verbindliche Erklärung geben müssen, wie sie es in anderen Fällen regelmäßig getan hat. Eine derartige Definition zur Immunität ist jedoch nie erfolgt. Die Kirche hat es geschehen lassen, daß Kleriker Wehrdienst geleistet haben. Sie hat wohl dagegen protestiert, auch dann, wenn die Einziehung von Klerikern durch einseitige Gesetzgebung der Staaten erfolgte;[125] aber sie hat es, wenigstens hinsichtlich der Minoristen, auf dem Wege eines gegenseitigen Übereinkommens gestattet, freilich in jedem Fall nur unter starkem Bedauern, das sie nie verschwieg. Diese Haltung der kirchlichen Obrigkeit wäre aber innerlich unmöglich gewesen, wenn die Kirche selber von dem göttlichen oder naturrechtlichen Charakter der geistlichen Immunität überzeugt gewesen wäre.

Gewiß steht die Immunität der Kleriker vom Militärdienst nicht ohne jede Beziehung zum göttlichen Recht; sie ist wegen des geistlichen Charakters der Kleriker und der Aufgabe, die ihnen vom göttlichen Stifter der Kirche zugewiesen wurde, in dem Sinne im göttlichen Recht verankert, daß in ihm ihr Fundament und ihre letzte Begründung zu sehen ist, während die Festsetzung selbst durch das positive kirchliche Recht erfolgte.

In diesem Sinne allein darf die mehrfach erfolgte Stellungnahme des kirchlichen Lehramts gedeutet werden, die in ihren verschiedenen Äußerungen, wiewohl

122) *Rivet*, a. a. O. S. 216.

123) *Ottaviani*, a. a. O. Nr. 194; *Capello*, a. a. O. Nr. 1499; *Cavagnis*, a. a. O. II, Nr. 121. Ungerechtfertigt weist Ferraris der persönlichen Immunität der Kleriker in: Bibliotheca Prompta göttlichen Rechtscharakter zu; v. s. Immunitas ecclesiastica, Art. 1, Nr. 7 und Clericus, Art. 1, Nr. 77–85.

124) *Cavagnis*, a. a. O. II, Nr. 118; *Ottaviani*, a. a. O. Nr. 194.

125) Allocutio *Pius IX.* „Luctuosis exagitati" vom 12. März 1877, in Fontes Juris Canonici III, Nr. 572. Brief *Leos XIII.* an Kardinal Nina „Da grave" vom 27. August 1828 in: Fontes Jur. Can. III, Nr. 575. Brief *Pius X.* an die französischen Bischöfe „Vehementer Nos" vom 11. Februar 1906 in: Fontes Jur. Can. III, Nr. 671. Dekret „Redeuntibus" der Konsistorialkongregation vom 25. Oktober 1918 in: AAS X, 481.

Hunderte von Jahren auseinander liegend, selbst in der Formulierung wenig von einander abweichen. Papst Bonifaz VIII. erklärte: „... ecclesiae ecclesiasticaeque personae a saecularium personarum exactionibus sint immunes“[126]. Leo X. begründete den Standpunkt der Kirche mit der Feststellung: „Cum a jure tam divino quam humano laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit“[127]. Das Tridentinum, das die Staatsoberhäupter auffordert, die Immunitäten vor Verletzungen zu schützen, umschreibt den Rechtscharakter der Immunität durch die Aussage: „Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitatem Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam“[128].

Man darf hier nicht darauf verweisen, daß in diesen päpstlichen Erklärungen die Immunität vom Militärdienst als solche nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Das liegt in der Natur der Sache. In jenen Zeiten hat kein Staat die Mitglieder des Klerus zum Heeresdienste eingezogen. Auch theoretisch ist ihre Einziehung nicht erwogen worden. Diese päpstlichen Erklärungen müssen aber dennoch hier in diesem Zusammenhange auch für die Immunität der Kleriker vom Militärdienst mit geltend gemacht werden, da diese einen wesentlichen Bestandteil der kirchlichen Immunität überhaupt darstellt, wenn sie auch ihre eigentliche Aktualität erst durch die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in einzelnen Staaten erlangt hat.

Die angeführten Äußerungen der höchsten kirchlichen Autorität über die geistlichen Immunitäten unterscheiden bewußt das zweifache Recht, das göttliche Recht als orientierenden Ausgangspunkt oder causa remota, und die kanonische Gesetzgebung als causa proxima[129], die als solche allein unmittelbar und direkt diese Immunität aufstellte[130].

Bei dieser allein möglichen Feststellung wird es verständlich, daß die Kirche in ihren Konkordatsabschlüssen aus wichtigen Gründen auf die Urgierung der persönlichen Immunität der Kleriker wenigstens teilweise hat verzichten können; sie befand sich hier in ihrem eigenen Rechtsraum. Daraus ergibt sich auch, daß sie es mit Protesten bewenden lassen konnte, wenn einzelne Staaten die Militärdienstfrage der Geistlichen einseitig lösten.

126) c. 4. III, 20 in VI.

127) 5. Laterankonzil, sess. 9, Mansi 32, 964.

128) Conc. Trid., sess. 25, c. 20 de reform.

129) *Cappello,* a. a. O. Nr. 501.

130) *Schmalzgruber,* Jus ecclesiasticum, Bd. 3, Teil 5, Titel 49, Nr. 58: „Dicendum (est) immunitatem hanc constitutam ordinatione Dei, imo jure naturali originaliter, quatenus divinum et naturale jus dictat, ecclesias et ecclesiasticas personas tamquam res Deo specialiter consecratas cum rebus suis a saeculari potestate eximendas; humano autem perfective, quatenus hoc privilegium immediate a Papa . . . .constitutum est.“

Cavagnis, a. a. O. II, Nr. 117: „Fundamentum quidem esse in ipsa rerum natura ideoque in jure divino; insuper jure divino Ecclesiam potestate pollere haec sibi vindicandi; sed proxime pendere a lege Ecclesiae.“

R. Bellarminus, Disputationes de controversiis christianae fidei. Ingolstadt 1586, De clericis I, 1. c. 28, propositio 5: „Exceptio clericorum in rebus politicis tam quoad personas quam quoad bona jure humano introducta est, non divino.“

ZUR THEOLOGIE DER PFARREI

Von Karl Rahner

Es sollen nachstehend einige Bemerkungen zur Theologie der Pfarrei vorgelegt werden. Zunächst könnte ja schon die Forderung nach einer Theologie der Pfarrei problematisch erscheinen; man könnte fragen, ob es so etwas wie eine Theologie der Pfarrei geben kann. Daß es ein Kirchenrecht der Pfarrei gibt, ist klar. Daß man heutzutage gern mehr als ein bloßes Kirchenrecht der Pfarrei haben möchte, ist auch verständlich. Denn man hat begonnen, die Pfarrei wieder höher zu schätzen und will in ihr mehr erkennen als eine bloße kirchliche Verwaltungsorganisation. Man hat wieder gelernt, sehr viel Großes und Schönes von der Pfarrei zu sagen. Aber kann es wirklich eine *Theologie* der Pfarrei geben, gehört sie als solche zu den übernatürlichen Wirklichkeiten des Glaubens, die Gott selbst begründet und in ihrem Wesen uns geoffenbart hat? Man kann ja nicht sagen, es sei auf den ersten Blick klar, daß die Pfarrei und der Pfarrer iure divino seien, wie Kirche, Papst und Episkopat. Ein nüchterner Kirchenrechtler wird sogar rundweg bestreiten, daß die Pfarrei iure divino sei und sein müsse. Wie soll sie aber ein Gegenstand der Theologie sein, wenn sie – mindestens auf den ersten Blick – doch nichts zu sein scheint als eine durch positives menschliches Kirchenrecht gegründete Organisation zur Ermöglichung der seelsorglichen Betreuung von Menschen, die am selben Ort wohnen? Man hat zwar heute eine gewisse Vorliebe dafür, für alle möglichen und unmöglichen Dinge eine theologische Begründung zu suchen, eine Theologie des Spiels, des Gewandes und von tausend anderen Dingen auszudenken. Zwar haben schließlich alle Dinge einen theologischen Hintergrund, weil alle Dinge von Gott geschaffen sind, das Heil finden oder zum Heile dienen sollen. Aber es wäre im Grunde ein seltsam verstiegener Gnostizismus, wollte man meinen, wir könnten bei allen Dingen in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit je etwas Besonderes von theologischer Bedeutung sagen, das einer einzelnen Wirklichkeit im Unterschied zu einer anderen zukommt, wir könnten von jedem Ding eine eigene Theologie schreiben, die wirklich und sachlich über das hinausführen würde, was wir in allgemeineren theologischen Traktaten über die Geschöpflichkeit, die Gefallenheit, die Erlösung der Welt zu sagen vermögen mit dem Bewußtsein, daß das nun natürlich für alles und jedes gilt, ohne daß das immer eigens gesagt werden müßte. Man könnte fast versucht sein zu sagen, es wäre manchmal besser, wenn man auf solche einzelnen Theologien verzichtete und die fragliche Sache in ihrer schlichten weltlichen Tatsächlichkeit untheologisch hinnähme, weil es gerade zur kreatürlichen Demut des Menschen gehört, vieles in seiner Welt so hinzunehmen, ohne es wirklich in seine letzten Hintergründe hinein durchschauen zu können.

Wenn es dennoch trotz all dieser allgemeinen Bedenken so etwas wie eine Theologie der Pfarrei als solcher geben soll, wenn eine solche Theologie nicht nur dadurch vorgetäuscht werden soll, daß man Kirchenrecht treibt oder von der Pfarrei etwas aussagt, was einfach von der Kirche im allgemeinen gilt, dann muß offenbar in einer solchen Theologie eine Beziehung zwischen Kirche und Pfarrei gesehen werden. Denn man kann von vornherein vermuten, daß die Pfarrei als solche nur dadurch Gegenstand einer eigentlich theologischen Aussage, d. h. Gegenstand einer heilsgeschichtlichen Stiftung durch Christus und eines offenbarenden Redens Gottes sein kann, daß die Kirche als Ganzes dabei ins Spiel kommt, da offenbar doch nur sie primär und ursprünglich ein solcher Gegenstand sein kann, der in diesem Zusammenhang in Frage kommt. Soll aber andererseits unter der Überschrift „Theologie der Pfarrei" nicht bloß allgemeine Ekklesiologie getrieben werden, dann muß die Pfarrei selber ins Spiel kommen. Beide Voraussetzungen lassen sich aber offenbar nur dann vereinigen, wenn eine *Beziehung* theologischer Art zwischen der Kirche als theologischem Gegenstand und der Pfarrei entdeckt wird, eine Beziehung, die mehr besagt als eine bloß kirchenrechtliche Begründung der Pfarreien durch die kirchliche Autorität, weil das allein ja im Kirchenrechtlichen stecken bliebe. Es wird sich im Laufe unserer Überlegung zeigen, daß diese gesuchte theologische Beziehung zwischen Kirche und Pfarrei darin besteht, daß die Pfarrei, und zwar in der Aktualität der Pfarrei, in einem ganz bestimmten Sinn repräsentierende Aktualität der Kirche ist, die im Vorgang des zentralen Lebens der Pfarrei selber in Erscheinung tritt. Diese Überlegung wird uns aber zugleich zeigen, daß nicht bloß die Pfarrei im heutigen kirchenrechtlichen Sinn im Gegensatz und Unterschied von anderen kultischen Gemeinden in der Kirche diese repräsentierende Aktualität der Kirche darstellt, sondern diese Funktion auch anderen Gemeinden zukommen kann, wenn auch nicht in genau derselben ursprünglichen Weise. Von daher ergeben sich auch einige eingrenzende Aussagen über Sinn und Bedeutung der Pfarrei. So ergeben sich zwei Teile unserer Überlegungen:

I. Zwei Thesen positiver Art über das Wesen der Pfarrei.
II. Über die Begrenzung der Bedeutung der Pfarrei.

I

Erste These: Kirche als Ereignis ist notwendig Ortsgemeinde. Was mit dieser These gemeint ist, bedarf einer etwas weiter ausholenden Erklärung.

Wenn wir uns fragen, was denn die Kirche als ganze und eine, für alle Völker und Menschen bestimmte, von Christus gegründete sei, dann denken wir heute unwillkürlich zunächst einmal an die „societas perfecta", an eine von Christus gestiftete Organisation mit ihren Ämtern, der hierarchischen Gliederung dieser Ämter, mit den diesen Ämtern verliehenen Vollmachten und mit den vielen Menschen, die unter bestimmten Voraussetzungen die Mitgliedschaft in dieser

gesellschaftlichen Vereinigung erwerben. All das gibt es natürlich, und all das ist von größter heilsmäßiger Bedeutung. Diese Gesellschaft hat, wie dies auch bei anderen Gesellschaften der Fall ist, ein dauerndes rechtliches Dasein, das auch dann nicht unterbrochen wird, wenn wir annehmen, diese Kirche handle in bestimmten Augenblicken der Zeit in keiner ihrer Autoritäten und in keinem ihrer Mitglieder. Eine rechtlich begründete Gesellschaft hat nun einmal eine andere Daseinsweise als Substanzen. Immerhin wird man nicht bestreiten können, daß dort, wo die Kirche *handelt*, d. h. lehrt, bekennt, betet, das Opfer Christi feiert, sie eine höhere Aktualitätsstufe erreicht, als sie diese durch ihr bloßes dauerndes Dasein hat. Sie ist eine sichtbare Gesellschaft; *als* wirklich sichtbare ist sie aber darauf angewiesen, immer wieder aufs neue durch das leibhaftige Handeln von Menschen ihre geschichtliche, raumzeitliche Greifbarkeit zu verwirklichen. Sie muß immer wieder aufs neue „Ereignis" werden. Nicht als ob diese „Ereignisse" in ihrer gestreuten Einzelheit in Raum und Zeit das einfache Dasein der Kirche als solches je neu begründeten. Ein solcher Aktualismus, der im Grunde die gesellschaftliche Verfaßtheit der Kirche, Tradition, apostolische Sukzession und eigentliches Kirchenrecht iuris divini verneinen würde, ist der katholischen Kirchentheologie fremd. Mit der Statik und historischen Kontinuität einer bleibend daseienden Kirche ist aber wiederum auch nicht geleugnet, daß diese Kirche immer wieder an bestimmten raumzeitlichen Punkten Ereignis werden muß, aus einer gewissen Potenzialität sich in eine bestimmte Aktualität übersetzen muß, und daß das ganze bleibende Wesen der Kirche auf dieses Ereignis hin angelegt ist. Dabei ist noch folgendes zu beachten, wenn wir so zwischen Kirche als bloßer Anstalt in bleibender gesellschaftlicher Verfaßtheit einerseits und Kirche als Ereignis anderseits unterscheiden. Sie wird im vollsten Maße aktuelles Ereignis in raumzeitlicher Greifbarkeit, wenn sie *als* die *Gemeinschaft* der Heiligen, *als Gesellschaft* Ereignis wird. Natürlich ist sie auch da, wenn ein einzelner Träger einer Vollmacht Christi und eines Amtes der Kirche als solcher in der Kirche und auf die Kirche hin handelt. Aber man wird nicht bestreiten können, daß dort, wo die Kirche in Erscheinung tritt, gerade insofern sie eine Gemeinschaft, also eine durch ein sichtbares Geschehen und durch die Gnade verbundene Mehrheit von Menschen ist, die Kirche als solche einen höheren Grad von Ereignishaftigkeit erreicht als dort, wo der einzelne Träger des Amtes allein in der Handlung die Kirche aktualisiert, in die die übrigen Glieder der Kirche als tätig Mithandelnde nicht einbezogen sind. Nur im Vorbeigehen sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß die alttestamentliche und spätjüdische Theologie der Synagoge, des heiligen Restes, die Einzelgemeinde, die Einzelsynagogenversammlung, die Sonderbruderschaft nicht bloß und in erster Linie als *Glied*, als bloßes Teilstück des Bundesvolkes sah, sondern als repräsentatives Inerscheinungtreten des ganzen Bundesvolkes, das in diesem Teil selber ganz da ist. Daß eine solche Konzeption auch für die Auffassung des heiligen Paulus von dem Verhältnis zwischen Gesamtkirche und einzelner Ortskirche von großer Bedeutung ist, kann eben auch nur angemerkt werden.

Wir fragen nun: Wo und wann wird die Kirche in dem eben entwickelten Sinn in der intensivsten und aktuellsten Weise Ereignis? Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen das geschichtlich Anwesendbleiben des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt. Sie ist die geschichtliche Greifbarkeit des in Christus sich ereignet habenden Heilswillens Gottes. Darum ist aber auch die Kirche als Ereignis am greifbarsten und intensivsten dort gegeben, wo durch das in Vollmacht verkündete Wort der Konsekration Christus in seiner Gemeinde selbst als der Gekreuzigte und Auferstandene heilsspendend gegenwärtig ist, wo sich das Heil der Erlösung in der Gemeinde dadurch wirksam ereignet, daß es in sakramentaler Greifbarkeit anwesend wird. Die Feier der Eucharistie ist also das intensivste Ereignis von Kirche. Denn in dieser Feier ist nicht nur Christus als der Erlöser seines Leibes, als Heil und Herr der Kirche in der kultischen Feier der Kirche anwesend, sondern in der Eucharistie wird die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander am greifbarsten sichtbar und im eucharistischen Mahl am intimsten verwirklicht. Insofern die eucharistische Feier auch schon die sakramentale Vorwegnahme des ewigen himmlischen Hochzeitsmahles ist, leuchtet in dieser kultischen Feier auch schon die endgültige, ewige Gestalt der Heilsgemeinde auf, so wie in ihr der Ursprung der Kirche, das Kreuzopfer Christi, sakramental gegenwärtig ist.

Nun aber eignet der eucharistischen Feier als einem sakramentalkultischen Akt – ähnlich wie auch den anderen Sakramenten, die alle wesentlich leibgebunden sind – als wesentliches Merkmal die Orthaftigkeit. Sie kann immer nur von einer an ein und demselben Ort versammelten Gemeinde begangen werden. Damit ist aber folgendes gesagt: Die Kirche ist, unbeschadet ihrer universalen Bestimmung und Bezogenheit auf alle Menschen, aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine orthafte Konkretisierung hin angelegt. Die Eucharistie als orthaftes Ereignis geschieht nicht nur in der Kirche; die Kirche selbst wird im intensivsten Sinne erst ganz Ereignis in der orthaften Feier der Eucharistie. Daher kommt es letztlich, daß man in der Schrift die Einzelgemeinde selber Ekklesia nennen kann, also ihr denselben Namen geben kann, den auch die Einheit aller auf der Erde zerstreuten Gläubigen hat. Es ist nicht nur wahr: Eucharistie ist, weil es Kirche gibt, sondern es ist auch, richtig verstanden, wahr: Kirche ist, weil es Eucharistie gibt. Die Kirche ist und hält sich, auch als ganze, nur, weil sie sich immer wieder in das eine und umfassende Ereignis ihrer selbst, in die Eucharistie hinein vollzieht. Weil dieses Ereignis aber wesentlich das Ereignis orthafter Art an einem Raumzeitpunkt in einer Ortsgemeinde ist, darum ist die Ortskirche nicht nur eine – gewissermaßen nachträglich – gegründete Agentur der einen Weltkirche, die ebensogut eine solche Gründung unterlassen könnte, sondern das Ereignis dieser Weltkirche selbst. Daher also unsere erste These: Kirche als Ereignis ist notwendig Ortsgemeinde.

Es kommt uns hier nicht so sehr darauf an, durch diese Überlegungen etwas über das Wesen der Gesamtkirche auszusagen, als vielmehr darauf, von diesem An-

satzpunkt den eigentlich theologischen Ort der Pfarrei zu bestimmen. Dieser Ansatzpunkt für eine eigentlich theologische Aussage über die Pfarrei liegt also wohl doch nicht in einer Ableitung der Pfarrei von der monarchischen Spitze der Kirche über die episkopalen Territorien zum lokal eng begrenzten Kirchensprengel. All das gibt es natürlich. Alles dies hat sein Recht und seine Bedeutung und ist für das kirchenrechtliche Wesen der Pfarrei grundlegend. Aber das allein genügt nicht, was wir vielleicht auch nicht genügend in unserem Aufsatz: „Friedliche Erwägungen zum Pfarrprinzip" herausgearbeitet haben[1].

Pfarr-Kirche entsteht nicht bloß durch eine atomisierende Teilung des Weltraumes der Gesamtkirche, sondern durch Konzentration der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein. Pfarrkirche ist nicht bloß Ergebnis einer atomisierenden Teilung, sondern höchste Aktualitätsstufe der Gesamtkirche. Darum war wohl auch die ursprünglichste Ortskirche eine Bischofskirche, wobei zu bedenken ist, daß der Episkopat iuris divini ist. Die Prebyteri hingegen waren ursprünglich nicht diejenigen, die man brauchte, weil es viele Ortsgemeinden gab, sondern waren der von vornherein plurale Senat des Ortsbischofs, so daß die ursprüngliche Ortsgemeinde nur Elemente göttlicher Stiftung enthielt: die heilige Kultgemeinde Christi mit einem Apostel oder dessen Nachfolger an der Spitze.

Zweite These: Die Pfarrei ist die primäre Verwirklichung der Kirche als Ereignis.
Wir müssen schon hier, die Überlegungen des zweiten Abschnitts vorwegnehmend, darauf reflektieren, daß Ortsgemeinde, so wie sie in den eben angestellten Überlegungen gemeint war, und Pfarrei nicht einfach dasselbe sind. Unter Voraussetzung der Legitimität der eucharistischen Feier, ohne die eine versammelte Gemeinde die Gesamtkirche gar nicht legitim repräsentieren und Ereignis werden lassen kann, ist jede eucharistische Feier die Feier einer Ortsgemeinde in dem Sinne, in dem dieses Wort bisher verstanden war. Denn es ist in einem solchen Falle immer Gemeinde, eine Pluralität von Menschen gegeben, die in der Gnade Christi glaubend und liebend vereint ihre kirchliche Einheit mit dem gegenwärtigen gekreuzigten und auferstandenen Christus und in ihm untereinander durch diese kultische Feier am selben Ort in sakramentalgeschichtlicher Greifbarkeit in Erscheinung treten lassen. So ist also auch die Eucharistiefeier einer Klostergemeinde oder der Pfarrjugend die Feier einer Ortsgemeinde, in der die Kirche als ganze Ereignis wird. Dennoch ist die Pfarrei de facto und de iure die primäre, normalste und ursprünglichste Form der Ortsgemeinde, einfach schon deshalb, weil sie aus dem Ortsprinzip *allein* lebt. Denn bei der Frage nach dem Warum der kultischen Feier gerade hier und gerade in dieser bestimmten Gemeinschaft muß man, wenn es sich um eine Pfarrgemeinde handelt, antworten und allein antworten: weil diese gläubigen Christen auch sonst zu-

1) Vgl. *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1955), 299–337.

sammen an diesem einen Ort leben und beheimatet sind. Bei allen anderen christlichen Gemeinschaftsbildungen, die sich zur Opfergemeinde zusammenfinden und in ihr christliches Ereignis werden, sind noch andere sekundäre Gesichtspunkte für diese Vergesellschaftung mit im Spiele. Bei der Pfarrgemeinde hingegen ist der Grund der Gemeinde und ihrer eucharistischen Aktualisierung allein in eben dem Grunde gelegen, der überhaupt für die Orthaftigkeit der Eucharistie begründend ist, eben in der Orthaftigkeit des leiblichen raumzeitlichen Menschen selbst, die bewirkt, daß auch die höchste geschichtliche Realisation seines übernatürlichen Heils und Lebens noch orthaft ist. Andere Gemeinschaften, die durch andere Bande als die bloße gemeinsame Ortung zusammengeschlossen sind, bringen dieses ihr anderes Einheitsmoment darum in der Eucharistiefeier nicht so eindeutig zur Darstellung, weil dieser Grund ihrer Einheit einerseits und der Grund der Orthaftigkeit der Eucharistiefeier anderseits nicht identisch sind. In der Eucharistiefeier tritt zunächst nur in Erscheinung, daß die Christen, die in der Einheit des Geistes und der Liebe miteinander – und natürlich auch mit allen Gliedern der ganzen Kirche – verbunden sind, darum zusammen hier und jetzt Eucharistie feiern, weil sie am selben Ort zusammenkommen und an diesem Ort jetzt gerade zusammentreten, weil sie auch sonst Nachbarn sind. Wir können darum sagen, daß die Pfarrei die primäre Verwirklichung der Kirche als Ereignis ist, weil ihre Eucharistiefeier die ursprünglichste und natürlichste hinsichtlich deren Orthaftigkeit ist. Pfarrei ist bei dieser Aussage, wie sich aus dem Gesagten von selbst ergibt, natürlich in einem lockeren, schlichten und noch nicht streng kirchenrechtlichen Sinn gemeint: eine Einheit von Menschen, die nachbarlich am selben Ort zusammen leben. Es ist also zugegeben, daß z. B. eine kleinere Nebenkirche einer Pfarrei, in der sich die zunächst wohnenden Mitglieder dieser Pfarrei zur Eucharistiefeier versammeln, in dem eben entwickelten Sinne auch schon eine Pfarrkirche genannt werden muß. Das verletzt aber unseren Grundgedanken nicht. Wir wollen ja auch nicht behaupten, daß jedes Element des streng kirchenrechtlichen Begriffes der Pfarrei aus dieser unserer Überlegung heraus gewonnen werden und darum Gegenstand einer eigentlichen theologischen Betrachtung der Pfarrei sein könne.

II

Wir haben nun noch einiges zu sagen über die Begrenzung der Bedeutung der Pfarrei trotz ihres eigentlich theologischen Charakters.

Wir haben schon sagen müssen, daß die Pfarrei und ihre Eucharistiefeier nicht die einzige Form der Ortskirche ist, in der die Kirche als ganze Ereignis wird. Denn Ortskirche in diesem theologischen Sinne, die selber Ereignis in der orthaften Eucharistiefeier wird, ist durch jede legitime Eucharistiefeier verwirklicht. Zwar sind, ganz genau besehen, die Orthaftigkeit der eucharistiefeiernden

Gemeinde als solche und eine dafür gewöhnlich Voraussetzung seiende gemeinsame Orthaftigkeit der zu dieser Feier Zusammenkommenden zwei verschiedene Dinge. Aber in der Orthaftigkeit der Eucharistiefeier kommt doch auch diese vorausgesetzte, irgendwie immer gegebene, bloß natürliche Gemeinschaft desselben Ortes zur Erscheinung, und zwar auch dann, wenn sie nicht der einzige und entscheidende Grund dafür ist, daß gerade diese Menschen zu dieser bestimmten Eucharistiefeier sich am selben Ort versammeln, wie dies bei einem Pfarrgottesdienst der Fall ist. Weil man ja zur Eucharistiefeier bloß und streng als solcher nicht dann zusammenkommt, wenn man sonst an den getrenntesten Orten ist und lebt, darum gehören diese beiden an sich unterscheidbaren Orthaftigkeiten doch zusammen. Und darum kann jede rechtmäßige Eucharistiefeier als die Feier einer Ortsgemeinde aufgefaßt werden, und zwar nicht bloß deshalb, weil die Feier selber an ein und demselben gemeinsamen Ort stattfindet. Die Pfarrei ist also auch in diesem theologischen Sinne nicht die einzige Ortsgemeinde, in deren Feier die Kirche Ereignis wird. Dabei bleibt es dennoch richtig, was oben gesagt wurde, daß nämlich die Pfarrei die *primäre* Ortsgemeinde ist, weil sie allein ausschließlich vom Ortsprinzip lebt.

Die Orthaftigkeit der Kirche und der Eucharistiefeier und so alles, was daraus folgt, ist gegeben als natürliche Folge des menschlichen Wesens, das immer nur in einer Beheimatetheit existieren kann, so daß die Nachbarn von selbst diejenigen Menschen sind, auf die der einzelne im natürlichen und im übernatürlichen Bereich zuerst verwiesen ist. Aber diese Beheimatetheit des Menschen ist von vornherein doch nicht das einzige Prinzip seiner Vergesellschaftung im natürlichen Bereich. Da es in diesem Bereich auch andere Prinzipien der Vergesellschaftung des Menschen als eines leiblich-geistigen Wesens gibt, gleiche Sprache, gleiche Geschichte, gleich soziale Funktion in einer größeren Gemeinschaft, Beruf, frei gewählte Vergesellschaftung, und da auch die Orthaftigkeit der Kirche und ihres höchsten Ereignisses auf dem natürlichen Existential der menschlichen Beheimatetheit beruht, so kann von vornherein nicht bestritten werden, daß auch andere natürliche Prinzipien der Vergesellschaftung der Menschen ebenso für den übernatürlichen Bereich des Menschen in Frage kommen wie seine Orthaftigkeit. Daraus ergibt sich, daß vom Wesen der Sache her die Pfarrei, in der die Orthaftigkeit das alleinige Prinzip religiöser Vergesellschaftung ist, auch dann nicht die einzige Form einer Gemeinde zu sein braucht, wo eine solche Gemeinde in der Eucharistiefeier eigentliche Ortsgemeinde wird. Wenn der *Pfarrgottesdienst* darum nicht die einzige Form des Ortsgottesdienstes sein kann, dann kann die Pfarrei erst recht nicht die einzige Form religiöser Gemeinschaftsbildung sein. Wer das behaupten würde, würde letztlich, ob er es bemerkt oder nicht, behaupten, daß die Kirche überhaupt nur in der Einzelgemeinde als solcher und in ihrer kultischen Feier in der Welt geschichtlich greifbar gegeben sein könnte, daß also die Gesamtkirche nur die bloße Menge dieser einzelnen Ortskirchen oder deren bloß nachträglich organisatorische Zusammenschließung sei. Denn die *Gesamtkirche*, die auch als solche sichtbar und

dennoch iuris divini ist, kann vom reinen Ortsprinzip her nicht begründet werden. Es muß also andere gesellschaftbildende Prinzipien geben, die ebenso wie das Ortsprinzip iuris divini sind, sei es, daß sie ebenso aus dem natürlichen Wesen des Menschen, das auch sein übernatürliches Dasein trägt, erfließen, sei es, daß sie positiver göttlicher Setzung sind. Das Pfarrprinzip und das Pfarrerprinzip können also schon von diesen grundlegenden Erwägungen her nicht die einzigen Prinzipien für die Gestaltungen des gottesdienstlichen Lebens, der Seelsorge und des kirchlichen Lebens überhaupt sein. Die Geschichte der Kirche und das Kirchenrecht zeigen, daß das Pfarrprinzip auch de facto nicht das einzige Prinzip der gesellschaftlichen Ordnung des übernatürlichen Lebens in der Kirche war. Welche anderen Gemeinde und Kultgemeinde bildenden Prinzipien für die Pastoraltheologie im einzelnen in Frage kommen, dazu ist schon einiges in dem erwähnten Aufsatz gesagt worden, das hier nicht wiederholt zu werden braucht. Man könnte sagen, daß für die evangelische Theologie in ihrer radikalen Form die Kirche in ihrem eigentlich göttlichen Wesen sich im orthaften Ereignis der richtigen Verkündigung des Evangeliums erschöpft, ohne daß diese so rein aktualistischen Ortsgemeinden, die nur von der orthaften Aktualität des Wortes leben, aus anderen als praktisch organisatorischen, also sekundären Gründen, einen gesamtkirchlichen Überbau forderten. Für uns dagegen ist die Ortskirche immer auch schon eine, wenn auch eine notwendige Funktion der ihr schon vorgegebenen einen Kirche Christi, die freilich auch in der Ortsgemeinde und vor allem in ihrer orthaften Eucharistiefeier zu ihrer eigenen höchsten Ereignishaftigkeit kommt. Weil dies aber so ist und weil das primär von der Pfarrei und ihrem Gottesdienst gilt, darum kann es wirklich eine Theologie, und nicht nur ein Kirchenrecht der Pfarrei geben. Was das dann praktisch positiv und negativ bedeuten kann, darüber haben dann die verschiedenen Disziplinen der praktischen Theologie, also vor allem das Kirchenrecht und die Pastoraltheologie nachzudenken. Da auch diese theologische Disziplinen sind und sein sollen, sind vielleicht auch für sie diese Erwägungen, die wir eben angestellt haben, nicht ganz nutzlos.

DIE GESCHICHTE DER PFARREI

Von Walter Croce

Das heutige Kirchenrecht betrachtet die Pfarrei als ein festumrissenes Teilgebiet einer Diözese, dessen seelsorgliche Verwaltung vom Bischof einem Priester übertragen worden ist (can. 216 § 1, 3; 451 § 1). Nach dieser Auffassung ist die Diözese früher als die Pfarrei. Die Pfarrei ist nur ein Teilgebiet, das niemals volle Selbständigkeit erlangt, so daß die Seelsorge darin immer nur in Unterordnung unter den Bischof ausgeübt werden kann.

Wenn wir die Geschichte der Pfarrei überblicken, dann sehen wir, daß diese Auffassung durchaus nicht erst eine Schöpfung moderner Prägung ist. Wir finden sie bereits am Anfang der ganzen geschichtlichen Entwicklung vor. Wenn die Apostel in den neugegründeten Christengemeinden Vorsteher zurückließen, damit sie die Kirchen regieren – einen Timotheus in Ephesus oder einen Titus auf Kreta –, dann waren das Bischöfe, und ihre Städte mit dem umliegenden Gebiet waren die ersten Diözesen. Pfarrer im eigentlichen Sinn gab es damals noch nicht. Die Diözese war ein einziges, noch ungegliedertes Seelsorgsgebiet, und der Seelsorger war der Bischof. Auch wenn wir gelegentlich in größeren Städten wie in Ephesus[1] neben dem Bischof ein ganzes Presbyterkollegium vorfinden, so waren diese presbyteroi dem Bischof zur Hilfe an die Seite gestellt worden, ohne daß man ihnen ein eigenes Territorium zur Ausübung der Seelsorge anvertraut hätte[2].

Das wurde erst anders, als die Zahl der Gläubigen allmählich so anwuchs, daß diese von einem einzigen Mittelpunkt aus seelsorglich nicht mehr betreut werden konnten. Wie wir aus dem bekannten Brief des jüngeren Plinius wissen, breitete sich das Christentum schon zu Beginn des zweiten Jahrhunderts nicht nur in den Städten und in den Dörfern, sondern auch auf dem flachen Lande aus, so daß die Tempel überall verödeten und den Göttern keine Opfer mehr dargebracht wurden[3]. Die Christengemeinden auf dem Lande waren aber von der Stadt, wo allein der Bischof mit dem Klerus wohnte, zu weit entfernt, als daß sie sich regelmäßig zum Gottesdienst des Bischofs hätten einfinden können.

In der Stadt war es insofern nicht viel besser, als für größere Versammlungen die Räume fehlten. Es gab damals noch keine Basiliken, die auch eine größere Anzahl von Gläubigen zu fassen vermocht hätten. Man war auf die Privathäuser angewiesen. Wer in Rom einmal die Kirche S. Giovanni e Paolo besucht

1) Apg 20, 17.
2) *Bihlmeyer–Tüchle,* Kirchengeschichte. Paderborn 1952, Bd. 1, S. 102 ff.
3) *Kirch,* Enchiridion 30.

hat und dort auch in die Räume unterhalb der Kirche hinabgestiegen ist, der war vielleicht nicht wenig erstaunt, als er in dem alten römischen Wohnhaus, das sich dort befindet, plötzlich einen Raum entdeckte, dessen Wand mit dem Bild einer Orante geschmückt ist. Er stand in einer der ältesten Hauskirchen Roms. Der Inhaber der betreffenden Wohnung, in diesem Fall dürfte es ein gewisser Pamachius gewesen sein, war offenbar Christ und hat einen Raum seines Hauses für die gottesdienstlichen Versammlungen zur Verfügung gestellt. Nach dem Namen des Besitzers wird diese Hauskirche als Titulus Pamachii bekannt gewesen sein. Solche Hauskirchen waren aber klein. Da hatten vielleicht dreißig oder vierzig Personen Platz. Wo sollten sich die übrigen Christen Roms versammeln? Das war nur möglich, wenn man sich zur Feier der Liturgie auf mehrere tituli, d. h. auf mehrere Privathäuser verteilte. Tatsächlich gab es in Rom schon zu Beginn des dritten Jahrhunderts mehrere solcher Titelkirchen, und Justinus Martyr gibt zu: „Wir kommen nicht alle am gleichen Ort zusammen, sondern jeder, wo er kann und wo er will." Es setzte also schon früh im Interesse der Seelsorge eine gewisse Dezentralisation ein. Man blieb sich aber dabei bewußt, daß die Schar der Gläubigen, die in den verschiedenen Titelkirchen der Stadt Rom (im sechsten Jahrhundert waren es rund 25) zusammenkam, keine Gemeinden für sich waren, sondern daß sie sich eigentlich um den einen Altar des Bischofs versammeln sollten. Deshalb kam es zu dem schönen Ritus, daß der Papst (und ähnlich hielten es die Bischöfe in den anderen Städten) eine Partikel der Eucharistie, das sogenannte Fermentum, von den Akolyten in die Titelkirchen hinaustragen ließ, wo sie während der heiligen Messe von dem dort zelebrierenden Presbyter beim Pax Domini in den Kelch gelegt wurde[4], und auch die Presbyter selbst waren vom Bischof jedesmal eigens in die Titelkirchen hinausgesandt worden. Sie hielten sich dort nicht ständig auf, sie gehörten vielmehr zum Priesterkollegium des Bischofs und kehrten, nachdem sie ihren Dienst in den Außenkirchen versehen hatten, wieder zu diesem zurück. Auf diese Weise wurden ursprünglich sogar die Landkirchen Sonntag für Sonntag von der Bischofsstadt aus versehen. Hilarius von Poitiers ist deswegen der Ansicht, daß in jeder Stadt nicht nur ein Bischof sein müsse, sondern bei ihm auch ein zahlreiches Priesterkollegium, damit von diesem je zwei und zwei am Sonntag in die Kirchen auf dem Land hinausgeschickt werden könnten[5].

Gegen Ende des 3. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts ging man dazu über, daß man wenigstens in den weiter abliegenden Dörfern Priester anstellte, die ständig dort wohnten. Und damit waren die ersten Pfarreien in unserem heutigen Sinne entstanden. Im 5. Jahrhundert gab es bereits ziemlich viele. Theodoret von Cyrus berichtet in einem Schreiben an Leo den Großen (440–461), daß in

4) *J. A. Jungmann,* Missarum Sollemnia. Wien 1952, Bd. 2, S. 380.
5) *St. Zorell,* Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit. Archiv für katholisches Kirchenrecht 82 (1902), S. 78.

seiner Provinz 800 Pfarreien errichtet worden seien[6]. Papst Zosimus (417) protestiert einmal gegen die eigenmächtige Erweiterung der Pfarreien[7], d. h. also, daß sich auch die Pfarrgrenzen allmählich zu fixieren begannen. Interessant ist es aber wiederum, daß mit dem Aufkommen der Landpfarreien der sogenannte Chorepiskopat geschaffen wurde. Die Chor- oder Landbischöfe hatten die Aufgabe, die Verbindung zwischen dem Diözesanbischof und dem Landklerus herzustellen. Sie hatten auch die Vollmacht, niedere Kleriker zu bestellen, aber nicht Diakone oder Priester zu weihen. Dieses Recht behielt sich weiterhin der Diözesanbischof vor.

Wir sehen also, wie man bei aller Dezentralisation, die im Interesse der Seelsorge notwendig wurde, zugleich darauf bedacht war (und auch das wieder letztlich nur im Interesse der Seelsorge), die Verbindung mit dem Bischof unbedingt aufrechtzuerhalten. In die gleiche Richtung weist auch das Recht des Diözesanbischofs, die Landpfarreien zu visitieren[8] und Provinzialsynoden abzuhalten[9]. Die Rechte des Pfarrers wurden beschränkt; er durfte predigen und taufen, er durfte auch die private Buße spenden, aber nicht die feierliche Rekonziliation vornehmen[10]. Die Verwaltung des Kirchengutes war zunächst nicht Sache des Pfarrers, sondern des Bischofs. Diesem mußte der dritte Teil aller Oblationen abgeliefert werden, und auch der Zehent, der in der alten Kirche zwar nur vereinzelt, aber seit der Synode von Macon (585) allgemein gefordert wurde, war vom Bischof zu verteilen. Dafür übernahm der Bischof allerdings die Pflicht, für die Instandhaltung der Pfarrkirchen auf dem Land zu sorgen. So findet die Abhängigkeit des Pfarrklerus vom Bischof von Anfang an mannigfachen Ausdruck. Sie wirkte sich auch sehr segensvoll aus.

Leider wurde diese Situation bald anders. Noch im 5. Jahrhundert begann die Völkerwanderung. Die germanischen Volksstämme überrannten das Römerreich. In diesen Wirren wurden zunächst einmal von den alten Pfarreien viele zerstört. Und als nach der Taufe Chlodwigs (496) die germanischen Stämme, allen voran die Franken, christlich geworden waren, da hat man zwar wieder angefangen, Kirchen aufzubauen – sehr viele sogar –, aber jetzt waren es nicht mehr bloß die Bischöfe, die an die Errichtung von Kirchen dachten; jetzt waren es vor allem der König, die Adeligen, die reichen Grundherrn, welche auf ihren Gütern Kirchen, Kapellen und Oratorien erbauten. Diese Kirchen waren aber sogenannte Eigenkirchen, d. h. der König oder der betreffende Grundherr, der sie erbaut hatte, betrachtete sie als seinen Privatbesitz. Sie waren ja auf seinem Grund und nicht auf bischöflichem Grund und Boden, auf dem sogenannten

6) Ebd. S. 90.
7) Epistola 1: Harduin I, S. 1234.
8) Die Konzilien verlangen immer wieder jährliche Visitationen; so z. B. das Konzil von Tarragona (516) can. 8: Harduin II, S. 1042.
9) Ebd. can. 13.
10) *Zorell*, a. a. O. S. 97.

ager ecclesiae erbaut, und daraus leitete er das Recht ab, die volle Verfügungsgewalt über diese Kirchen zu beanspruchen. Er konnte sie verkaufen oder verschenken, vererben oder vertauschen, ganz wie er wollte. Die Einkünfte der Kirche, einschließlich der Zehent flossen ihm zu, und manche haben schon deshalb eine Kirche auf ihrem Grund gebaut, um dadurch eine neue Einnahmequelle für sich zu schaffen. Auch der Geistliche, der an dieser Kirche den Dienst vollziehen sollte, wurde nicht mehr vom Bischof erbeten; man nahm irgendeinen – oft sehr zufällig dahergelaufenen Kleriker – oder gar nur einen Knecht, brachte ihn zum Bischof, und dieser sollte ihn weihen. Daraufhin wurde er vom Grundherrn angestellt, aber nur so lange es dem Herrn gefiel. Er war diesem gegenüber nur durch einen sogenannten Leihvertrag verpflichtet; er konnte ihn wieder absetzen und entlassen und einen anderen aufnehmen, ganz wie irgendeinen seiner Knechte.

Es ist klar, daß sich solche Zustände für die Seelsorge verhängnisvoll auswirken mußten. Die Geistlichen lebten in großer Not. Sie waren nurmehr bessere Knechte und mußten neben den geistlichen Verrichtungen, die ja nicht sehr viel Zeit in Anspruch nahmen, geradeso wie die anderen Knechte Haus- und Feldarbeiten verrichten. Sie lebten dazu in großer Isolierung. Das hatte für ihren Lebenswandel wie für ihre Bildung begreiflicherweise bedauerliche Folgen. In den Bischofstädten, wo der Bischof mit seinem Klerus zusammenlebte, ergab sich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die Errichtung von Domschulen oder Priesterseminarien. Besonders wo die Bischöfe echte Seelsorgsbischöfe gewesen sind, wie Cäsarius von Arles oder Nicetius von Trier, konnte ein tüchtiger Klerus herangebildet werden. Auf dem Land jedoch oder auf dem Hofe irgendeines Gutsherrn fiel das weg. Diese Geistlichen konnten kaum lesen und schreiben. Auch von einer Seelsorge im eigentlichen Sinn konnte nicht mehr die Rede sein. Die geistlichen Funktionen eines solchen Priesters bestanden darin, daß er das Oratorium in Ordnung hielt, die Reliquien gut verwahrte, die Lichter zur gegebenen Zeit anzündete, ein paar Horen betete, Messe las und vor allem alle möglichen Segnungen erteilte: für die Felder und für die Tiere, für Haus und Stall, gegen Krankheit und Ungewitter[11]. Von einer planmäßigen, systematischen Seelsorge, von einer Predigt, religiösen Unterweisung keine Spur.

Kirchlicherseits sah man diese Mißstände sehr bald ein. Aber was wollte man machen? Das Eigenkirchenwesen war in der germanischen Rechtsauffassung so verwurzelt, daß man ziemlich umsonst dagegen kämpfte. Das einzige, was sich dagegen machen ließ und was man auch gemacht hat: man baute auch auf bischöflichem Grund möglichst viele Kirchen, und diese wurden bevorzugt behandelt, indem man ihnen das Taufrecht verlieh und sie damit zu Pfarrkirchen erhob, während man den Eigenkirchen dieses Recht verweigert hat. Man führte

11) *G. Schnürer*, Kirche und Kultur im Mittelalter. Paderborn 1929, Bd. 2, S. 65.

auch den Pfarrbann oder Pfarrzwang ein. Man verbot, mindestens an den größeren Festtagen, an den kleineren Oratorien Gottesdienst zu halten, so daß die Gläubigen gezwungen waren, in die nächste Pfarrkirche zu kommen. Andererseits reichten diese freien Landkirchen nicht aus, um den seelsorglichen Bedürfnissen zu genügen. Die Pfarrbezirke waren allzu groß. Sie umfaßten oft acht bis zehn Dörfer. Man war beinahe gezwungen, irgendwelche Eigenkirchen, die sich in diesen Bezirken befanden, zu Pfarrkirchen zu erheben und sich zu begnügen, daß wenigstens eine lose Abhängigkeit von der Mutterpfarrei bestehen blieb. Gewöhnlich einigte man sich darauf, daß wenigstens das Taufrecht und Begräbnisrecht bei der Mutterpfarrei verblieb und daß an sie auch ein Teil der Abgaben entrichtet werden mußte.

Noch größer war die Förderung des Eigenkirchenwesens durch die Säkularisationen. Karl Martell hat die erste Säkularisation großen Stils durchgeführt. Er brauchte das Land, um es seinen Vasallen als Lehen zu geben. Deshalb griff er auf das Kirchengut, d. h., er zwang die Bischöfe, ihre Güter herzugeben. Man nannte das die Zwangsleihe, precaria verbo regis. Die Laien, die solche Kirchengüter erhielten, betrachteten sie natürlich als ihren Privatbesitz, samt den Kirchen, die darauf standen. So waren selbst aus den bischöflichen Kirchen Eigenkirchen geworden, die verwaltungs- und vermögensrechtlich vom Bischof nicht mehr abhingen. Der Kampf gegen das Eigenkirchenwesen war also ziemlich vergebens, man gab ihn darum auch allmählich auf. Papst Zacharias hat im Jahre 746 von Pippin noch verlangt, daß die Meßpriester an Eigenkirchen vom Bischof zu erbitten seien, aber ein paar Jahre später ist er damit zufrieden, wenn der Bischof den vom Grundherrn präsentierten Kandidaten einer Prüfung unterzieht. Das Concilium Germanicum (743), das auf Betreiben des heiligen Bonifatius zustande gekommen ist, bestimmt nur noch, daß jeder Presbyter in der Fastenzeit vor dem Bischof über seine Amtsführung Rechenschaft ablegen muß, daß er das Chrisma aus der Bischofstadt holen und daß er bereit sein muß, den Bischof zur Visitation aufzunehmen. Aber alle diese Verordnungen gingen, selbst wenn sie beobachtet wurden, nicht in das Wesentliche. Das Eigenkirchenrecht als solches wurde damit nicht angetastet. Auf der Frankfurter Synode (794) wurde es zuletzt offiziell anerkannt. Ludwig der Fromme verlangt sogar, daß der Bischof einen Kandidaten, der präsentiert wird, weihen muß, falls gegen die Rechtgläubigkeit und gegen den reinen Lebenswandel kein Bedenken erhoben werden kann. 826 wird das Eigenkirchenrecht auch auf einer römischen Synode von Eugen II. anerkannt. Leo IV. hat es 853 neuerdings bestätigt, und das blieb nun so bis in das hohe Mittelalter hinein. Selbst Gregor VII., der wie ein Löwe gegen die Laieninvestitur beim höheren Klerus kämpfte, hat das Eigenkirchenwesen und die Bestellung des niederen Klerus durch Laien nicht anzutasten gewagt.

Alexander III. (1159–1181) hat eine neue Lösung versucht. Er wandelte das Eigenkirchenrecht in ein sogenanntes Patronatsrecht um; demnach sollte der

Grundherr kein dominium, sondern nur ein Dispositionsrecht über das Kirchengut ausüben. Auch das freie Besetzungsrecht der kirchlichen Stellen wird zu einem bloßen Präsentationsrecht herabgemindert. Praktisch hat sich damit aber nur der Name geändert. Man redete jetzt vom Patronatsrecht, verfügte aber über die Kirche und ihr Gut genau so willkürlich wie bisher. Ja, es war insofern noch um einen Grad schlimmer geworden, als man Patronatsrechte erwerben konnte, so viel man wollte. Das nützten besonders die Klöster aus, die zum Teil wirtschaftlich ruiniert waren und sich nun durch Erwerbung von Patronatsrechten wieder sanieren konnten. Sie suchten eine oder womöglich mehrere Pfarreien samt dem Pfarramt mit dem Kloster für immer zu vereinigen. Man nannte das Inkorporierung, und die Ausübung eines geistlichen Patronatsrechtes erhielt den Namen Inkorporation. Die Einkünfte flossen nun dem Kloster zu, und das war ihnen die Hauptsache. Um die Seelsorge in diesen Pfarreien war es ihnen weniger zu tun. Um den seelsorglichen Pflichten zu genügen, präsentierten sie dem Bischof irgendeinen Weltpriester oder – was noch billiger war – einen Mönch. Der wurde als Vicarius angestellt, erhielt dafür eine bescheidene portio congrua, und das übrige nahm das Kloster ein.

Unter diesen Voraussetzungen ist es begreiflich, wenn auch niemals zu entschuldigen, daß die Patronatsherren an irgendeiner Teilung der Pfarrbezirke kein Interesse hatten. Jede Teilung bedeutete einen finanziellen Verlust, weil dann die Abgaben des abgetrennten Gebietes an die Filialkirche fielen und weil auch die Bestellung eines neuen Vicarius neue Kosten verursacht hätte. Auf diese Weise kam es zu geradezu erschütternden Skandalen. L. Pfleger berichtet aus der elsässischen Kirchengeschichte u. a. folgendes Beispiel: Da war die am rechten Rheinufer gelegene Pfarrei Honau dem Stift St. Peter in Straßburg inkorporiert. Am linken Rheinufer lag das Dorf Wanzenau. Es gehörte pfarrlich zur Pfarrei Honau, und seine Einwohner mußten, wenn sie zum Gottesdienst kommen wollten, den Rhein überqueren. Natürlich hätten sie längst schon eine eigene Kirche gewünscht, denn der Weg war weit, und über den Rhein zu fahren war oft gefährlich. Aber der Pfarrer von Honau bzw. das Stift St. Peter dachte nicht daran, ihren Wunsch zu erfüllen. Inzwischen waren mehrmals Leute bei der Überfahrt über den Rhein ertrunken. Ein alter Vogt aus Wanzenau erzählt: sein Vater sei krank gewesen und habe die Sterbesakramente begehrt, aber das Wetter war so ungestüm, daß der Pfarrer von Honau nicht kommen konnte und wollte. So starb der Vater ohne Sakramente. Seinem Schwager ging es genauso. Diesen wollte man dann wenigstens in geweihter Erde bestatten; aber der Rhein war zugefroren; so lag der Tote drei Tage lang unbestattet. Schließlich banden einige Gesellen den Totenbaum an ein langes Seil und schleiften ihn über das Eis. Das Eis brach ein, und sie mußten mit großer Not den Sarg durch das Wasser ziehen. Oft kam es vor, daß an die hundert Männer und Frauen in einem Schiff nach Honau hinüberfuhren, und als sie drüben in der Kirche waren, erhob sich auf dem Rhein ein solches Unwetter, daß die Wanzenauer einen ganzen Tag lang in Honau bleiben mußten und die stillenden Frauen nicht zu ihren Kindern

kommen konnten. Schließlich setzten die Bauern eine lange Bittschrift auf und wandten sich an den Bischof, er möge ihnen doch eine eigene Kirche und einen eigenen Pfarrer geben. Bis die Teilung gelang, hat es noch Jahrzehnte gedauert[12]. So starr hat man um des lieben Geldes willen am Pfarrzwang festgehalten.

Eine neue Periode in der Geschichte der Pfarrseelsorge setzte ein, als im 13. Jahrhundert die Franziskaner und Dominikaner in die Seelsorge eingriffen. Ihre Arbeit war notwendig geworden. Denn was man bis dorthin Seelsorge nannte, war wirklich keine Seelsorge mehr. Die Mitglieder der neuen Bettelorden erhielten deswegen auch reiche Unterstützung von seiten der Päpste. Sie fühlten sich gesandt, wie der heilige Franz von Assisi es ausdrückte, „zur Unterstützung der Weltpriester, um das zu ersetzen, was diese nicht leisten können". Sie predigten, zogen überall umher, besonders in den Städten, zogen die Volksmassen durch volkstümlichen Gottesdienst an. Beim Weltklerus allerdings stießen sie auf Widerstand. Dieser pochte wieder auf seine Pfarrechte. Er verbot den Pfarrkindern, die Predigt der Minderbrüder zu besuchen und ihnen Almosen zu geben; zu ihrem Gottesdienst durften sie nur kommen, wenn sie vorher schon in einer Pfarrkirche an einer Messe teilgenommen hatten. Wer sich nicht daran hielt, sollte exkommuniziert werden und keine Sterbesakramente gereicht bekommen[13]. Es ist hier nicht der Raum, auf diese Streitigkeiten näher einzugehen. Sie dauerten jedenfalls drei Jahrhunderte lang und waren sicher auch ein Grund, warum die Reformation so breite Massen des Volkes von der Kirche losreißen konnte.

Zur wirklichen Gesundung der seelsorglichen Verhältnisse kam es erst allmählich seit dem Tridentinum[14]. Der Grundgedanke, der alle Reformdekrete des Konzils beherrscht, lautet: Der Bischof ist *der* Seelsorger seiner Diözese; es wird damit das Organisationszentrum wieder ins rechte Licht gerückt. Nicht irgendein Stellvertreter, sondern der Bischof selbst muß Seelsorger sein. Darum soll der Bischof auch bei seiner Herde verbleiben und die Residenzpflicht einhalten. Weil der Bischof der verantwortliche Seelsorger seiner Diözese ist, muß er selbst das Wort Gottes verkünden. Er ist davon nur durch dringende Gründe befreit. Er muß aber auch dafür sorgen, daß in allen Gemeinden seiner Diözese von den Seelenhirten das Wort Gottes richtig und ausreichend verkündet wird. Er muß deshalb Visitationen halten. Als wichtigste Aufgabe überträgt das Konzil dem Bischof die Heranbildung des Klerus. Es sollen Seminarien errichtet werden und für die Zulassung zu den Weihen werden neue Vorschriften gegeben. Es darf vor allem keiner geweiht werden, dessen Lebensunterhalt nicht feststeht.

12) *L. Pfleger,* Untersuchungen zur Geschichte des Pfarrinstitutes im Elsaß. Archiv für elsässische Kirchengeschichte (1933), S. 100 ff.
13) Archiv für elsässische Kirchengeschichte (1930) S. 132.
14) vgl. dazu: A. Schrott, Seelsorge im Wandel der Zeiten. Graz 1949, S. 79 ff.

An zweiter Stelle wird der Pfarrer für die Seelsorge verantwortlich gemacht. Fast alles, was dem Bischof gesagt wurde, gilt auch vom Pfarrer: die Residenzpflicht, die Verpflichtung zum Predigtamt, das Verbot der Pfründenhäufung; darüber hinaus hat der Pfarrer die Pflicht der religiösen Unterweisung der Jugend. Es wird also mit aller materiellen, rein wirtschaftlichen Auffassung des Pfarrinstitutes gebrochen. Hier wird in der Seelsorge nicht bloß die Erfüllung einer Pflicht gesehen, die an gewisse Nutzrechte gebunden ist, sondern ein ideelles übernatürliches Herzensanliegen.

Damit der Pfarrer seine Pflicht ganz tun kann, müssen allerdings auch gewisse Voraussetzungen gegeben sein. Die Pfarrei muß feste Grenzen haben. Damit der Pfarrer seine Untertanen kennen kann, darf die Pfarrei nicht zu groß sein. Wenn ein Priester nicht allen seelsorglichen Anforderungen genügen kann, müssen Hilfspriester angestellt werden. Wo Pfarrkirchen fehlen, sollen solche gebaut werden.

Auch das Verhältnis zwischen Ordens- und Pfarrseelsorge wird geregelt. Die Ordensseelsorge wurde nicht abgeschafft, wie manche es wünschten, wohl aber sollten sich die Ordensleute mit dem Bischof ins Einvernehmen setzen. Die Bischöfe wiederum sollten die Hilfen, welche die Ordensleute ihnen bieten, dankbar annehmen. Besonders bei der Heranbildung des Klerus sollten sie sich ihrer bedienen.

Ideal gesinnte Bischöfe, wie ein heiliger Karl Borromäus, haben die Bestimmungen des Konzils auch tatsächlich durchgeführt, zum großen Segen der Seelsorge. In manchen Diözesen freilich ließ man sich noch lange Zeit, diese Richtlinien zu verwirklichen. Da wurde es dann notwendig, daß die katholische Restauration erst wieder über die Bischöfe hinweg von Rom aus mit Hilfe der Reformorden betrieben wurde. Und diese hatten wohl zum Teil sehr gute Seelsorgsmethoden (Volksmissionen, Exerzitien, Kongregationen, Schulen, Krankenpflege), aber sie arbeiteten nicht gerade immer im besten Einvernehmen mit den Pfarreien.

Seit den letzten Jahrzehnten beginnt sich auch dieses Verhältnis immer mehr zu klären. Der Pfarrklerus ist sich zumindest seiner Aufgabe wieder mehr bewußt geworden, der Bischof wird – anders als es im Mittelalter der Fall war – als der Seelsorger gesehen. Die Pfarrei wird als *das* Seelsorgszentrum betrachtet, und man ist auch bemüht, die Pfarreien missionarisch aufzubauen. Dabei erkennt man allerdings wieder die Notwendigkeit, überpfarrliche Seelsorgskräfte in Dienst zu nehmen. Der Pfarrer mit seinen Kaplänen wird allein niemals alles leisten können, was geleistet werden muß, um eine Pfarrei lebendig zu erhalten und aufzubauen. Es lassen sich aber auch nicht alle Kräfte rein pfarrlich binden. Mit dem Gedanken bloßer Zentralisation wird man niemals auskommen. Man wird auch immer zu einer gewissen Dezentralisation bereit sein müssen. Freilich muß dieses Spannungsverhältnis immer ausgeglichen bleiben. Das ist aber nicht so schwer, wenn die Sorge für die Seelen wirklich das erste und oberste Anliegen bleibt.

DAS LEBEN DER GEMEINDE NACH DEM NEUEN TESTAMENT

Von Heinrich Kahlefeld

Der nachstehende Aufsatz hat zum Ziel, einige Einsichten über das Wesen und die Würde, den Beruf und Auftrag der Pfarrgemeinde und über die entsprechende Organisation ihres Lebens zu gewinnen.

Quelle der Erkenntnis ist ausschließlich die Heilige Schrift und vornehmlich das Neue Testament. Wir treiben also in einem kleinen Ausschnitt Biblische Theologie. Ich bitte zu beachten, daß in dieser Einzelbetrachtung der reiche Stoff nicht entfaltet werden kann. Wir müssen die sehr wichtigen Aussagen der Johannes- und der Paulus-Schriften ganz beiseite lassen und können auch aus dem Material der synoptischen Evangelien, der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe nur einige für das Thema wesentliche Stellen würdigen.

I

Das griechische Wort ἐκκλησία besagt „Volksversammlung" – und zwar sowohl das Sich-versammeln als auch die Versammelten, also die „Gemeinde". Mit diesem Wort hatte die Septuaginta das hebräische Wort „qahal" übersetzt, das die hebräische Bundesgemeinde, das Gottesvolk Israel, bezeichnet. Will man im Neuen Testament von dem Neuen Bundesvolk um den Messias reden, so sagt man im Singular ἐκκλησία τοῦ θεοῦ und knüpft über die Septuaginta an den Begriff der „qahal Jisrael" an.

Redet man hingegen von der Orts-Ekklesia, so geht man von dem technisch- politischen Begriff der Griechen aus und hat somit einen Ausdruck, den alle sofort verstehen. Inmitten der weltlichen Polis findet sich eine andere Gemeinde, die ihr πολίτευμα, ihre Heimatzuständigkeit, anderswo hat. Da ist ein anderes „Volk", anders zusammengerufen zu einer anderen Art von „Versammlung", das sich quer durch die staatliche Bürgerschaft hinzieht. Redet man in diesem Sinne, dann bildet man den Plural ἐκκλησίαι – „die Gemeinden".

Der doppelte Ursprung des Begriffs ἐκκλεσία wirft sofort eine theologische Frage auf: Was ist begrifflich und entstehungsgeschichtlich früher: die Ekklesia als Bundesvolk oder die Ortsgemeinde der Jünger? Anders gewendet: Steht für die neutestamentlichen Zeugnisse hinter den einzelnen Gemeinden eine umfassende Realität, ohne die das Wesen der Gemeinde nicht zu verstehen ist? Modern gefragt: Ist die Gemeinde nur eine menschliche Organisation, ein Zusammenschluß von Christus-Gläubigen, oder ist sie die am Ort anzutreffende Erscheinung eines Gebildes, das, im Heilsplan vorgesehen, notwendig zu dem mes-

sianischen Werk gehört? Ist sie eine heilige Wirklichkeit, und tut die Kirche recht, wenn sie uns sprechen heißt: Credo in unam sanctam Ecclesiam?

Bedenken wir, daß diese Frage im Bereiche der *Exegese*, also einer historisch forschenden, nicht auf den Bereich der katholischen Denkart eingeschränkten Wissenschaft, erhoben worden ist! Um so wertvoller erscheint der weitgehende Konsensus, der in folgenden Punkten erreicht werden konnte:

Die Jünger, zumindest die Männer des Zwölferkreises, haben in Jesus den Gesalbten Gottes erkannt. Zum Gesalbten, zum König, gehört aber vom Begriff aus das Volk, die messianische Heilsgemeinde. Das war zunächst das geschichtliche Israel.

Aus der Ablehnung des Messias durch die verantwortliche Führungsschicht Israels ergibt sich die Beschränkung Jesu auf den Kreis seiner Jünger. Diesen Kreis aber hat er verstanden als den „Rest Israels", von dem Jesajas geredet hat; sie sind die „kleine Herde", der das kommende Königtum gehören soll, sie sind seine Ekklesia, diese unscheinbare „kenischtha", diese Sondersynagoge, in die das Beste von Israel gerettet ist. In ihr haben die Männer des Zwölferkreises ihren Platz (Mt 18, 18) und in besonderer Weise der Erste unter ihnen, Petrus (Mt 16, 19).

Die Ekklesia steht also in der großen heilsgeschichtlichen Linie, die von Abraham über Isaak und Jakob zum Zwölfstämmevolk des Sinai-Bundes und in dessen Enderfüllung führt. Ihr allein ist der eschatologische „Neue Bund", der mit dem Königtum Gottes identisch ist, zugesprochen. Sie wandert nun durch die Geschichte und trägt allein die volle Gottesoffenbarung; sie hat den Berufenen aus allen Völkern das Heil zu vermitteln, indem sie die Glaubenden in sich eingliedert.

Die Ekklesia hat notwendig den Schwerpunkt ihres Gefüges in dem zu Gott hin entrückten und zur Parusie bereitstehenden Kyrios. Er lenkt ihre Geschicke. Er redet in ihrer Mitte durch die Apostel, Propheten und Evangelisten. Er erfüllt sie fort und fort mit der Gabe des Geistes, die er bei seiner Erhöhung von Gott dem Vater für sie empfangen hat. Er wird trotz seiner Entrückung in ihrer Mitte gegenwärtig, sooft sie sich unter der Macht seines Namens versammelt.

Die Ekklesia ist also ein Gebilde, wie es sonst nirgendwo auf der Erde anzutreffen ist: Sie ist offen nach oben, gelenkt und genährt von dort, im Austausch der Liebe und des Lebens zwischen dem Bräutigam und der Braut. Auch damit ist eine altisraelitische Wahrheit weitergeführt und zur Erfüllung gebracht: der eheliche Bund zwischen Gott und seinem Volk.

Diese Grundlagen für das Selbstverständnis der Urgemeinde müssen wir bei der weiteren Arbeit ständig im Auge behalten.

Unsere Aufmerksamkeit wird sich vom Thema her sofort auf die Beschreibung der Urgemeinde richten, die sich in der Apostelgeschichte findet. Aber es gibt noch frühere, näher beim Ursprung sitzende Aussagen: die in den Evangelien überlieferten Worte des Herrn, die vom Verhalten zum andern Menschen reden. Viele dieser Worte waren zunächst im Rahmen der prophetischen Wirksamkeit Jesu in den weiten Raum Israels gesprochen; sollte doch ganz Israel angesichts des nahenden Königtums Gottes zur Umkehr gerufen werden und *in* seiner Hinwendung zum Bundesherrn den Messias erkennen, das lebendige Zeichen der anbrechenden Heilszeit. Ein Beispiel für ein solches der prophetischen Wirksamkeit Jesu zugehöriges Wort bietet Mt 5, 23. Bei einem entsprechenden Anlaß, etwa bei der Beobachtung von Leuten, die mit einem Opfertier den Tempelbezirk betraten, tat der Meister einen Ausspruch, mit dem er ein altes Anliegen der Propheten aufnahm: Der Opferkult hat keinen Wert vor Gott, solange nicht die Läuterung des Herzens geschehen und der Liebeswille Gottes wirksam geworden ist. Jesus sagt: „Wenn du deine Gabe zum Opferaltar bringst und es fällt dir dort ein, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, dann lasse deine Gabe dort vor dem Altar und geh erst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm und bring deine Gabe dar!" Dieser Ausspruch ist in der Komposition der Bergpredigt an die Antithese: „. . . ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, ist dem Gericht verfallen" angeschlossen worden. Damit hat das Wort eine neue Funktion erhalten; es spricht nun zum Kreis der Jünger und sagt ihnen mahnend, daß, wann immer sie vor das Angesicht des Vaters treten, im Gebetsopfer wie in der Feier des Brotbrechens, sie daran denken sollen, daß nur der Friede und die Liebe unter den Brüdern reine Lippen macht.

Durch dieses Beispiel können wir aufmerksam werden auf einen Vorgang, der sich überall im Evangelium bekundet: Man wollte keines der kostbaren Worte verlieren; man hat sie alle auf das Leben der Jünger angewendet. So kommt es, daß z. B. sowohl Lukas wie Matthäus eine große Komposition von Herrnworten über die wahre Gerechtigkeit überliefern. Sie stellen fast ohne Ausnahme eine prophetische Predigt an Israel dar, aber sie werden nun als nicht mehr verstummende Weisung des Herrn an die Gemeinde der Jünger gesprochen. Das deutet Matthäus in der Einleitung unüberhörbar an: „Er setzte sich nieder, und *seine Jünger* traten zu ihm . . . Er tat seinen Mund auf und lehrte sie . . ." (5, 1 f.).

Deutlich hebt sich von diesem ersten Typus ein zweiter ab: Worte, die dem Jüngerkreis als solchem gesagt sind. Von dieser Art ist z. B. das Wort Mk 9, 42, das davor warnt, den kleinen Leuten Anstoß zur Sünde zu geben, und 9, 50, das Wort über das Salz der Friedfertigkeit, das den Jüngerkreis vor dem Verfall bewahrt, und aus dem Sondergut des Matthäus-Evangeliums die Sammlung von Worten, die sich 18, 15–20 findet: über die Zurechtweisung des Bruders, über

die Vollmacht, zu binden und zu lösen, und über die Gegenwärtigkeit des Herrn beim gemeinsamen Gebet. Wieder zeigt sich, daß schon im Markus-Evangelium aus Worten des zweiten und des ersten Typus eine ganze Zusammenstellung von Lebensregeln für die Jüngergemeinde gemacht ist: 9, 33–50; und daß Matthäus diese Zusammenstellung erweitert hat zum Stoff des 18. Kapitels. Es ist nützlich, in solcher Weise die Evangelien anzuschauen. Denn in solcher Arbeit der ordnenden Komposition, die ja zum größten Teil noch vor der Tätigkeit der kanonischen Evangelisten liegt, bekunden sich die Lebensinteressen der frühesten Kirche. Sie hat es verstanden, die Aussprüche des Meisters auf sich selbst zu beziehen. Sie hat gewußt, daß sein prophetisches Wort, wenn es auch zunächst an alle in Israel gerichtet war, doch zuletzt in ihrem Bereich zu seiner vollen Geltung kommen mußte.

Schon hier ergibt sich eine erste Erkenntnis für das Leben jeder Gemeinde: Sie steht unter dem Gesetz des Evangeliums. Der da in den Antithesen immer wieder sich von den jüdischen Lehrern der früheren Generationen abhebt und spricht: „Ich aber sage euch", der ist der einzige und absolut maßgebliche Lehrer seiner Jünger, der Kyrios, der von der Rechten Gottes her zu seinen Jüngern redet, sooft das Evangelium in der heiligen Versammlung gelesen wird.

III

Nun sollen ohne Unterscheidung des ersten und des zweiten Typus einige Worte des Herrn angeführt sein, die seine Sorge für das rechte Leben im Kreise seiner Jünger ausdrücken. Wir ordnen sie in drei Gruppen:

Eine erste Gruppe legt es nahe, die Gemeinde als eine Hausgenossenschaft, eine Familie, zu verstehen. Jener Ausspruch, den Jesus über die Hörer und Befolger des Wortes Gottes getan hat, diese seien ihm von nun an Mutter, Bruder und Schwester (Mk 3, 31), sagt der Gemeinde, die das Evangelium hört, wie sie einander und mit ihrem Herrn verbunden sind. – In dieser Familie Gottes gibt es eine echte Sorge des einen um den andern. Matthäus überliefert das Wort (18, 15): „Wenn dein Bruder gefehlt hat, dann geh und mach es klar zwischen dir und ihm allein. Wenn er auf dich hört, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen." Die liebevolle Sorge verhindert also, daß einer der Brüder sich in seiner Schuld verliert. Matthäus leitet diesen Spruch ein durch das Wort: „Es ist nicht der Wille eures Vaters im Himmel, daß einer von diesen Geringen verlorengehe"(18, 14). Während in Lukas 15 noch vom Verhalten Gottes im Verhalten Jesu geredet war, ist hier bereits das den Meister nachahmende Verhalten der *Jünger* gefordert. – Umgekehrt fühlt sich der Jünger in der Familie der Brüder geborgen. Der Ausspruch: „Jeder, der Brüder oder Schwestern ... um meinetwillen verlassen hat, empfängt hundertmal mehr" hat im Markus-Evangelium eine bezeichnende Ausweitung erfahren. Es wird kommentierend verdeutlicht: „Jetzt, in dieser Weltenzeit, Häuser, Brüder und Schwestern ... und in der

kommenden Weltenzeit ewiges Leben" (Mk 10, 30). Der Jünger findet also in der Gemeinde wieder, was er um des Königtums Gottes willen aufgegeben hatte. – In diesem Kreise hat das Gebet zum Vater eine eigene Macht: „Ich sage euch, wenn zwei von euch auf Erden übereinkommen wegen irgendeiner Sache, worum sie bitten wollen, so wird es ihnen werden von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich in ihrer Mitte" (18, 19 f.). Wiederum wird die Familie des Herrn als ein Heilsort erkennbar. – Der Kreis der Brüder ist aber nicht als ein Raum der Vollendung idealisiert. Lukas überliefert ein Herrenwort, das sagt: „Wenn dein Bruder fehlt, dann weise ihn zurecht, und wenn er umkehrt, dann verzeih ihm. Und wenn er siebenmal am Tag gegen dich fehlt und siebenmal zu dir umkehrt und spricht: ‚Es ist mir leid', so verzeih ihm" (17, 3). Der Friede im Jüngerkreis beruht also nicht so sehr auf der Vollkommenheit der Brüder als auf der Möglichkeit, seine Schuld zu bereuen und immer wieder Vergebung zu finden. Dem Matthäus-Evangelium ist die Begründung des brüderlichen Friedens durch Vergebung ein so dringliches Anliegen, daß es an dieser Stelle eines der großen Gleichnisse anfügt, das seinerseits die Sorge des Herrn ausdrückt: von dem Knecht, dem durch die Großmut seines Königs eine Riesenschuld geschenkt worden ist und der im nächsten Augenblick seinen Mitknecht wegen einer Summe, die den 600 000sten Teil der eigenen Schuld ausmacht, ans Gericht ausliefert. Dazu das Schlüsselwort: „So wird auch mein Vater im Himmel euch tun, wenn ihr nicht, ein jeder seinem Bruder, von Herzen verzeiht" (18, 35). Ein ähnliches Herrenwort schließt Matthäus an die Vergebungsbitte des Vaterunsers an: „Wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen verzeiht, wird auch euch euer Vater im Himmel verzeihen. Wenn ihr aber den Menschen nicht verzeiht, wird auch euer Vater eure Verfehlungen nicht verzeihen" (6, 15). Wir schließen diese Gruppe ab mit einem Gleichniswort, das selten zitiert wird: „Gut ist das Salz. Wenn aber das Salz unsalzig würde, womit wollt ihr es würzen? Habt Salz in euch und haltet Frieden untereinander!" (Mk 9, 50). Das Salz bewahrt das Fleisch vor Fäulnis; was die Jüngerschaft vor dem Verfall bewahrt, ist der Wille zum Frieden zwischen den Brüdern.

Eine zweite Gruppe von Worten läßt sich zusammenstellen. Für den Familiengeist der Jüngergemeinde mußte daraus eine Schwierigkeit entstehen, daß Arme und Reiche, „kleine Leute" und kulturell Hochstehende, im Sinne des Judentums Gebildete und Ungebildete, Leute verachteter Stände, wie etwa Zöllner, ja ehemalige gebrandmarkte Sünder, und Gerechte im Sinne des mosaischen Gesetzes beieinander waren. Hinzu kam das Problem der Frauen, Kinder und Sklaven, die für jüdisches Denken keine Vollglieder der geistlichen Gemeinde sein konnten. Das Evangelium gibt für all diese Dinge Orientierung.

Lukas bringt nach der Erwählung der Zwölfe, die Apostel heißen, wie ein Grundgesetz der Messiasgemeinde die antithetisch gefaßten Seligpreisungen. Darin werden die Jünger charakterisiert als die „Armen" im Gegensatz zu den

„Reichen", die schon auf Erden ihren Lohn empfangen haben, als die „Hungernden" im Gegensatz zu denen, die satt sind, als die von allen „Verachteten" und „Geschmähten" im Gegensatz zu denen, die bei den Menschen angesehen sind. Sie alle sollen voll Freude sein, weil ihnen bei Gott die Vergeltung bereitsteht, die mit dem Königtum kommen wird (6, 20–26).

Von daher werden die Jünger verwiesen auf die Liebe zu den Armen und Hilflosen, die Hungernden, die Fremdlinge, die Nackten und die Gefangenen, und die Formel wird ihnen eingeprägt: „Was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan" (Mt 25, 40). Aber es sind nicht nur die leiblich Armen, es sind auch die geringen Leute gemeint, die unter den Menschen nichts gelten: „Seht zu, daß ihr nicht einen von diesen Kleinen verachtet, denn ich sage euch, ihre Engel im Himmel schauen allzeit das Angesicht meines Vaters" (Mt 18, 10), und weiter: „Wer einen von diesen Geringen auch nur mit einem Trunk frischen Wassers tränkt, auf den Jüngernamen hin, wahrlich, ich sage euch, der wird seinen Lohn nicht verlieren" (Mt 10, 42). Was die ehemaligen Sünder betrifft, so gilt mit voller Wucht, was in den Gleichnissen vom Hirten, von der Hausfrau und von dem Vater des verlorenen Sohnes gesagt ist. Wenn Gottes ganze Sorge dem Verirrten gehört und seine Vaterliebe den Wiedergefundenen umhegt, wenn sich diese Denkart Gottes im Verhalten des Meisters zum Ärgernis der jüdischen Gerechten dargestellt hat, dann muß die Gemeinde wissen, wie sie zu verfahren hat. – *Sinngestalt* aller der Hilflosen, Unmächtigen, Unansehnlichen und im Sinne jüdischer Bildung Unmündigen ist das Kind. Dort, wo die Jünger ihre Würdestellung im kommenden Königtum erörtern, zeigt ihnen Jesus ein Kind und schließt es liebevoll in seine Arme (Mk 9, 36). Ein andermal spricht er feierlich: „Wahrlich, ich sage euch, wer nicht das Königtum Gottes annimmt wie ein Kind, kommt nicht hinein" (Mk 10, 15), ein andermal sagt er: „Denen, die so sind (wie diese Kinder), gehört das Königtum Gottes" (Mk 10, 14). Matthäus führt diese Sprüche zum praktischen Ende – und zwar, wohlgemerkt, in der Komposition der Gemeinderegeln im 18. Kapitel – mit dem Wort: „Wer sich also gering macht wie dieses Kind, der ist der Größte im Königtum der Himmel" (Mt 18, 4).

Aus all dem wird die Forderung des Herrn klar. Die Nachfolge des Meisters und damit des Vaters im Himmel bewährt sich an der Art, wie die Gemeinde die „anavim", d. h. die Hingebeugten, die Geringen, die Stillen, die Einflußlosen und Unscheinbaren als Gottes Lieblinge zu achten versteht.

Schließlich eine dritte Gruppe: Hier setzt das gleiche Anliegen an einer andern Stelle, nämlich unmittelbar bei der Führungsschicht, an. Führung muß in der Gemeinde sein. Aber bei der Art der Menschen droht an dieser Stelle der Einbruch der Welt. Allzu leicht wird Rang und Weisungsvollmacht Anlaß zur Selbstüberhebung und Gewalt über die Brüder. Dem begegnet das Herrnwort: „Ihr wißt, daß jene, die als Fürsten der Völker gelten, als Herren mit ihnen

schalten und ihre Großen Gewalt über sie üben. Nicht so aber bei euch! Vielmehr wer groß sein will unter euch, soll euch Diener sein, und wer Erster sein will, sei allen Knecht" (Mk 10, 42 vgl. 9, 35). Hierhin gehört der in verschiedenen Zusammenhängen auftauchende Spruch: „Wer sich erhöht, der wird erniedrigt, und wer sich erniedrigt, der wird erhöht werden" – d. h. wer sich in dieser Weltenzeit gering hält und dieses Geringsein und den Knechtdienst aller Versuchung zum Trotz durchhält, der wird im Gericht durch Gott erhöht (Lk 14, 11 u. 18, 14; Mt 18, 4 u. 23, 12), und dann das andere Wort: „Wer der Kleinste unter euch allen ist, der ist der Größte" (Lk 9, 48).

Lukas bringt im 12. Kapitel eine Reihe von Gleichnisworten, die zur Wachheit und äußersten Bereitschaft gegenüber dem kommenden Ereignis mahnen. Da steht das Gleichnis von den Knechten, die ihren heimkehrenden Herrn an der Tür erwarten, das Gleichnis vom wachsamen Hausherrn, der mit der Möglichkeit des Einbruchs rechnet, das Gleichnis von dem Hausmeister, der nach dem Willen seines Herrn in Treue und Gerechtigkeit für das Gesinde sorgt, und sein Gegenbild: der sich mit Essen und Trinken wohl sein läßt und Knechte und Mägde peinigt. Mitten zwischen diese Gleichnisse hat Lukas einen Satz gefügt, der ihnen allen eine Konkretion auf das Leben der Jüngergemeinde gibt und sie damit zur Gemeinderegel macht: „Da sprach Petrus zu ihm: ‚Herr, sprichst du dieses Gleichnis im Hinblick auf uns (nämlich die Apostel) oder auf alle?'" So sind also die Gemeindehäupter dazu ermahnt, im Hinblick auf die Ankunft des Menschensohnes in vollkommener Treue den aufgetragenen Dienst an den Anvertrauten zu tun. Daß diese Anwendung der Gleichnisse der Meinung Jesu gerecht wird, zeigt das folgende Herrnwort: „Die Pharisäer lieben die Ehrenplätze bei den Gastmählern und die ersten Plätze in den Synagogen und die Begrüßungen auf dem Marktplatz und lassen sich gern von den Menschen ‚Rabbi' nennen. Ihr aber sollt euch nicht ‚Rabbi' nennen lassen, denn Einer ist euer Meister. Ihr alle aber seid Brüder" (Mt 23, 8–10). Aus diesem Wort spricht die Sorge, es könnten die Jünger, die den Auftrag haben, in der Gemeinde zu lehren, der Art der jüdischen Gesetzeslehrer verfallen. Wer aber verstanden hat, daß Auftrag und Stellung nur im Raum des brüderlichen Kreises gilt und daß der einzige Lehrer der Jünger ihn nur in Dienst genommen hat, der wird der weltlichen Verführung nicht unterliegen.

Wir sollten uns darüber klar sein, daß diese Worte des Herrn in der Urgemeinde immer wieder gesprochen worden sind. Wir wissen, daß es der Art des Judentums entsprach, auf die Spruchüberlieferungen der Lehrer den größten Wert zu legen; der Traditionsgedanke ist tief in der hebräischen Geistigkeit verwurzelt. Die Aussprüche des Meisters aber, die andern Rang besaßen als die Lehrworte der Rabbinen, die mit prophetischer Vollmacht gesagt und von dem höchsten Lehrer, den Israel erwartet hatte, dem Messias, gesprochen waren, sie stellen die göttliche Weisheit dar, aus der die Jüngergemeinde sich täglich nährt. – Was wir vermuten, wird durch das Vorwort des Lukas-Evangeliums positiv ausgespro-

chen: Lukas findet bereits eine Paradosis vor, die von den ursprünglichen Augenzeugen stammt. Sie besteht zwar aus vielen kleinen Stücken und aus ersten thematischen Zusammenreihungen von Aussprüchen, und die Messias-Verkündigung, wie wir sie in den Petrus-Reden der Apostelgeschichte vernehmen, diese zusammenfassende Verkündigung über das Gotteswerk des Sterbens und der Erhöhung Jesu geht zunächst noch neben den vielen anekdotischen Einzelberichten her, bis die Entstehung des im antiken Schrifttum einzigartigen Typus „Evangelium" alle Stoffe zusammenschließt. Aber so viel ist deutlich: Die Urgemeinde hat immer wieder die Augen- und Ohrenzeugen verhört, und aus ihrem Interesse ist die erste Zusammenfügung von Wort- und Tatberichten geschehen. So war sie also geführt, genährt und in allen Dingen bestimmt durch den Willen des Meisters. Daran sollten wir denken, wenn wir in der Apostelgeschichte hören, daß die frühe Gemeinde „sich getreulich bei der Lehre der Apostel hielt".

IV

Wir haben also schon einige Anschauungen von dem das Leben der Urgemeinde bestimmenden Geist gewonnen und werden nun mit größerem Gewinn die Beschreibung hören, die Lukas in seinem zweiten Buch: „Die Taten der Apostel", vom Leben der Urgemeinde gibt.

Lukas will die Linie des Evangeliums weiterführen. Er will zeigen, wie nach der Entrückung des Herrn durch das Werk des von ihm gesandten Gottesgeistes und durch den Dienst der Apostel das Messiasvolk lebt und sich vermehrt. Darum sind seine kurzen „Sammelberichte" im 2., 4. und 5. Kapitel als *Verkündigung* zu verstehen: Er will dem Theophilus und allen Jüngern, die im juden- und heidenchristlichen Bereich sein Buch lesen hören, das Bild des vom Geiste Christi erfüllten Gemeindelebens vorhalten.

Im 2. Kapitel berichtet Lukas vom Pfingstgeschehen, und er schließt diesen Bericht ab mit dem Satz (v 41): „Die nun sein (des Petrus) Wort angenommen hatten, wurden getauft, und es traten an jenem Tag etwa 3000 Seelen hinzu." Darauf folgt in v 42 eine abschließende Charakterisierung des Gemeindelebens: „Sie hielten sich getreulich bei der Lehre der Apostel und bei der Versammlung, beim Brechen des Brotes und den Gebeten."

Dann setzt mit v 43 der erste Sammelbericht ein: Er spricht Ähnliches aus und macht die sehr knappen Angaben etwas deutlicher. Wenn wir die weiteren Sammelberichte 4, 32 f. und 4, 12 f. beiziehen, können wir ein einigermaßen deutliches Bild gewinnen.

V 43 sagt: „Furcht kam über jedermann, und viele Zeichen geschahen durch die Apostel." So heißt es auch 5, 12, daß durch die Hand der Apostel viele Zeichen

und Wunder im Volke gewirkt wurden, und v 13 spricht von einer Scheu, die bei aller Hochachtung die Ungetauften von den Jüngern distanzierte. Die Messiasgemeinde hebt sich also durch ihr geheimnisvolles Wesen, durch ihre Verbundenheit mit dem Erhöhten und durch ihre pneumatische Mächtigkeit inmitten Israels als eine eigene Größe ab.

V 44: „Alle aber, die gläubig geworden, hielten sich zusammen und hatten alles gemeinsam, und sie verkauften ihre Güter und ihre Habe und verteilten es an alle, so wie einer bedürftig war." – Dazu wird 4, 32 gesagt: „Die Menge der Gläubiggewordenen war ein Herz und eine Seele, und auch nicht einer vermeinte, daß etwas von seinem Besitz ihm allein gehöre, vielmehr war ihnen alles gemeinsam." In jedem Falle handelt der Jünger freiwillig, und es geht nicht um ein Prinzip, sondern darum, daß es in der Gemeinde keinen Bruder geben soll, der darben muß (4, 34). Das Motiv aber war die Liebe und der Familiengeist: „Sie waren ein Herz und eine Seele."

Wir fahren fort bei 2, 46: „Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel." – Hier ist zunächst an den Kult zu denken, und es zeigt sich, daß die Messiasgemeinde noch ganz im Verband Israels steht. 5, 12b macht aber deutlich, daß es sich noch um etwas anderes handelt: Sie sind einmütig alle in der Säulenhalle Salomons versammelt. Dieser Raum im äußeren Tempelbezirk, in dem schon der Meister zum Volk geredet hatte (Jo 10, 23), dient nun auch den Aposteln als Lehrhalle (vgl. Apg 3, 11). Wir sehen also neben dem Kult des Tempels eine Lehrversammlung der jungen Gemeinde, die in einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Wortgottesdienst der Synagoge, aber in großer Freiheit der Form vor sich geht. Hier wird die Christusverkündigung der Apostel geschehen sein mit dem Thema, das 4, 33 angegeben wird: „Mit großer Mächtigkeit legten die Apostel das Zeugnis ab für die Auferstehung Jesu des Herrn", und in der spezifischen Weise, wie sie in den Petrusreden sichtbar wird, nämlich in der Aufarbeitung der atl. Prophetie und der Sinndeutung des Messiasschicksals aus ihr.

Wir fahren fort: Einerseits waren sie im Tempelbezirk anzutreffen, andererseits aber versammelten sie sich, den Ungetauften nicht erreichbar, abwechselnd in ihren Häusern, und dabei hielten sie nicht eine Lehrversammlung, sondern „brachen das Brot und empfingen ihre Nahrung in Jubel und Einfalt des Herzens". Diese Aussage ist dunkler, als wir es wünschen können. Aber wahrscheinlich hat Lukas mit Absicht eine größere Deutlichkeit vermieden. Feststellbar scheint folgendes:

Das „Tag für Tag" dürfte auch für die Versammlung im Hause gelten, und es wird gesagt, daß sie die tägliche Hauptmahlzeit – „und sie empfingen ihre Nahrung" – als Familie von Brüdern gemeinsam einnahmen.

Dieses Brudermahl wird bezeichnet durch den Akt, der es eröffnet: das unter dem Lobspruch geschehende Brechen und Austeilen des Brotes. Dieser Ausdruck

ist im jüdischen Sprachgebrauch nicht belegbar. Dort sagt man für das Mahl nicht „Brot brechen", sondern „Brot essen". Möglich, daß die kultische Eröffnungshandlung des Mahles, die durch das Abschiedsmahl des Herrn das Gewicht eines sakramentalen Vorgangs erlangt hatte, diesen spezifisch christlichen Sprachgebrauch verursacht hat. (Vgl. Did 14, 1: „An jedem Herrntag versammelt euch und brechet das Brot!" IgEph 20, 2: „Kommet zusammen ... und brechet das Brot!" PsClemHom 14, 1: „Das Brot unter Danksagung brechend.") Darum wohl auch ist schon früh „Eucharistia" der Name für die sakramentale Mahlfeier geworden: Did 9, 1; IgnEph 13, 1; Phd 4; Sm 8, 1. Dennoch ist Zurückhaltung angeraten: Lukas nennt alle abendlichen Brudermähler ohne Differenzierung „Brotbrechen"; nur dort, wo er sagt, das Mahl habe am ersten Wochentag, also am Herrntag, stattgefunden, wie in dem Bericht 20, 7, können wir gewiß sein, daß es sich um die Eucharistie handelt; und dasselbe gilt dann für die Mahlfeier in Jerusalem.

In jedem Falle ist die Eucharistie eingebettet in ein abendliches Mahl. Und dieses Mahl ist charakterisiert einerseits durch die Freude, die sich im „Jubel" ausdrückt, und andererseits durch die „Einfalt des Herzens", die wohl das Verhalten unter den Brüdern bezeichnet. Davon wird noch zu reden sein.

V

Wir haben bisher nur ein Bild von der jerusalemischen Urgemeinde gewonnen. Manche Züge darin gehören nur ihr zu, so das Verhältnis zum Tempel und der tägliche Umgang mit den Aposteln. Wir müssen also die Linien ein Stück weiter ausziehen, wenn wir ein Bild von den frühen Gemeinden im judenchristlichen und im Missionsbereich gewinnen wollen.

Zunächst ein Wort über die Führungs- und Dienstfunktionen in den frühen Gemeinden. Vieles wäre zu sagen über die Stellung und das Werk der Apostel, und ein großer Stoff steht zu ihrer Würdigung im N. T. zur Verfügung. Unsere Frage ist aber anders orientiert: Wir wollen wissen, wie die Ordnung in den Gemeinden war, die nicht unmittelbar durch einen Apostel geleitet wurden. Damit wird zugleich die Frage angefaßt, wie es weitergegangen sei, als die Apostel gestorben waren.

Wie ist also die Einzelgemeinde geleitet? Lukas sagt das deutlich: Paulus und Barnabas erwählen in den neuen Gemeinden von Kleinasien πρεσβύτεροι – „Älteste" und stellen sie unter Gebet und Fasten dem Kyrios dar (14, 23). Paulus läßt, da er seine Verhaftung voraussieht, die Ältesten der Gemeinde von Ephesus zu sich kommen und vertraut ihnen die Herde an, „in welcher der Heilige Geist euch zu Aufsehern(ἐπίσκοποι)bestellt hat, zu weiden die Gemeinde des Herrn, die er erworben hat durch sein eigenes Blut" (20, 28). Aber auch Jakobus hat in Jerusalem ein Presbyter-Kollegium zur Seite (21, 18; 11, 30), und bei dem

sogenannten Apostel-Konzil im Jahre 48 werden ständig neben den Aposteln die Presbyter, offenbar eine Vertretung der vielen Gemeinden, als beschlußfähige Personen genannt (Kap 15 pass und 16, 4).

Der Name „Presbyter" zeigt an, daß in den Gemeinden die Verfassung der jüdischen Synagoge gilt: An der Spitze steht ein Presbyterium, ein Kreis der Ältesten. Dieser Kreis ist natürlicherweise gegeben, denn die ältesten Männer bilden auf Grund ihrer Weisheit und ihrer Fähigkeit, die Tradition zu bezeugen und weiterzureichen, für hebräisches Denken von sich aus die Führungsschicht. Innerhalb dieses Kreises ist wiederum der durch Alter oder Weisheit und Verdienst Würdigste der gegebene Primus inter pares. Nun zeigt sich aber in den Christengemeinden eine gewisse Modifizierung dieser Struktur: Es bleibt dem Apostel vorbehalten, aus dem Kreis der Ältesten bestimmte Leute zur Führung der Gemeinde, zu Hirten der Herde Christi zu erwählen und zu bevollmächtigen. Wir müssen annehmen, daß diese Bevollmächtigung durch den alten Ritus der Handauflegung geschah, und wie dieser verstanden wurde, zeigt das Wort des Paulus an die Gemeindeführer von Ephesus: „Der Heilige Geist hat euch bestellt." An dieser Stelle taucht das Wort ἐπίσκοπος auf, das ist eine aus dem griechischen Raume stammende Bezeichnung für einen Amtsträger. Wir können also sagen: Aus dem gegebenen Kreis der Alten sind einige durch Handauflegung eines Apostels zum Führungsamt bestellt und in besonderer Weise durch den Geist Christi ermächtigt.

Wenn Paulus aber in den asiatischen Gemeinden in solcher Weise die Führung geordnet hat, ist anzunehmen, daß er es auch in den griechenchristlichen getan hat. Im Anfangsgruß des Philipperbriefes hören wir von ἐπίσκοποι und διάκονοι, aber auch im Römerbrief wird bereits der Typ des προϊστάμενος (12, 8) genannt, und ebenso bereits im ersten Paulusbrief, dem 1. Thessalonicherbrief (5, 12). Das ist wichtig zu bemerken, weil es unter den Exegeten eine Tendenz gibt, die Paulusgemeinden als rein charismatische, also ohne Amt verfaßte Lebensgemeinschaft zu verstehen; darin ist ein Wahrheitsmoment ins Extrem getrieben.

Auf welche Weise ein solcher Vorsteher-Presbyter in sein Amt gesetzt wird, ist im 1. Timotheusbrief zu sehen. Zunächst zeigt sich, wie der Apostelschüler Thimotheus sein Amt erlangt hat: „Vernachlässige nicht die Gnadengabe in dir, welche dir verliehen ward durch den Prophetenspruch, verbunden mit der Auflegung der Hände durch das Presbyterium" (1 Tim 4, 14). Das besagt wohl: Die Charismatiker in der Gemeinde, die man Propheten nennt, haben den für das Vorsteheramt Geeigneten bezeichnet, und das heißt wohl einen solchen aus den Brüdern, der einerseits die Führungseigenschaften eines wahren Hausvaters besitzt (3, 1–7) – denn „wenn einer seinem eigenen Hause nicht vorzustehen vermag, wie soll er für Ekklesia Gottes sorgen?" – und andererseits erkannt ist als ein „Mann voll Pneuma und Sophia", d. h. voll der Weisheit, welche der Heilige Geist gibt (Apg 6, 3).

Wir haben uns also vorzustellen, daß 1. ein Führungsgewicht bei dem Kreis der alten Männer liegt, daß 2. einige der alten Männer durch Handauflegung zu Trägern des eigentlichen Vorsteheramtes gemacht sind; daß 3. diese Handauflegung ursprünglich vom Gründungsapostel ausgeht, später aber durch den Kreis der Amtspresbyter weitergegeben wird. 4. Unter den Amtsträgern – so entspricht es der jüdischen Denkart – ist einer der Erste und Würdigste. Wenn später die Organisation der Gemeinde sich strafft, tritt dieser als der monarchische Ἐπίσκοπος hervor, umgeben vom weiteren Presbyterium und den Diakonen. So bezeugen es als erste die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien. 5. Durch die Handauflegung wird ein Charisma, eine Gnadengabe, verliehen, so daß man sagen kann, der Heilige Geist oder der Kyrios habe den Amtsträger bestellt. 6. Der Amtsträger steht nicht im Gegensatz zum Charismatiker. Er ist vielmehr nach den Maßstäben der Propheten und in einer pneumatischen Erwählung designiert worden und hat dann das besondere Charisma, das bei Paulus κυβέρνησις heißt, empfangen. – Wir werden noch sehen, was das für uns bedeutet.

Im vorausgehenden hat sich gezeigt, daß den Charismatikern im Leben der Gemeinde eine gewichtige Stelle gegeben war. Was die Apostelgeschichte für die früheste Zeit zeigt, die Bekundungen des pfingstlichen Geistes im erleuchtenden und Weisung gebenden und lobpreisenden Wort und das Auftreten dieses Phänomens in irgendeinem der Gläubigen, ganz abgesehen von seiner Würdestellung in der Gemeinde, das gehört offenbar überall im judenchristlichen und griechenchristlichen Bereich zu den gegebenen Faktoren des gemeindlichen Lebens, so sehr, daß man verschiedene charismatische Funktionen voneinander unterscheiden und ihre Träger nach ihnen benennen kann. Paulus zählt geradezu in einer Rangordnung auf: „Gott hat in der Ekklesia erstens welche zu Aposteln gesetzt, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern . . .“ (1 Kor 12, 28). Neben den zwölf Aposteln samt Paulus, die in sich jegliche Vollmacht des Amtes wie des freien Geisteswirkens vereinigen, stehen also als nächste im Rang jene Männer (und wohl auch Frauen), deren Geistes und Herzens der Kyrios sich bedient, um seine Kirche mit Worten über die Geheimnisse des göttlichen Planes zu nähren und zu stärken – ein Beispiel solcher Rede stellt die Apokalypse des heiligen Johannes dar – oder um ihren Gottesdienst zu erfüllen mit Worten, welche die Großtaten Gottes verkünden und rühmen – ein Beispiel dafür wäre der alte, schon vor dem Philipperbrief gestaltete Christus-Hymnus von der Entäußerung des Gottgleichen, von seiner Erniedrigung bis in den Tod am Galgen des Kreuzes und seine Erhöhung über alle Kreaturen, und das alles „zum Ruhme Gottes des Vaters“. Neben den Propheten stehen die Lehrer. Auch sie sind vom Kyrios erwählt und von seinem Pneuma geleitet. Ihre Sache dürfte es gewesen sein, das Traditionsgut, also z. B. die Augenzeugenberichte von den Worten und Taten des Meisters, zu wahren, die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge des Messiasgeschehens in der Auslegung der Alten Schrift auszuarbeiten – ein Beispiel sol-

cher Lehrrede könnte das 11. Kapitel des Hebräerbriefes bieten – und die katechetischen Formeln der Lehre zu prägen.

Im Gegensatz zu den weiteren charismatischen Funktionen, die Paulus 1 Kor 12, 28 und Röm 12, 6–8 aufzählt, sind die der Propheten und Lehrer offenbar für das Leben der Gemeinden konstitutiv. Es entsteht also die Frage, in welcher Weise diese Funktionen in der Kirche weitergeführt worden sind. Es liegt durchaus auf der ursprünglichen Linie, wenn in der Väterzeit der Bischof, in ähnlicher Weise wie in den Pastoralbriefen die Apostelschüler, als Träger sowohl des Amtes wie der Charismen verstanden wird. Dennoch ist zu fragen, ob es nicht außerhalb des Amtes eine Weiterführung der alten Linie gebe. Von da aus wird vielleicht noch einmal nach der Funktion der Heiligen in der Kirchengeschichte gefragt werden müssen. Es gibt unter ihnen solche, deren Auftrag nicht in einer Organisation geistlicher Gemeinschaften liegt (Benediktus, Dominikus, Ignatius), sondern in einer Darstellung des christlichen Daseins, die zunächst völlig ohne Absicht ist, eine unreflektierte, völlig vom Geiste Christi erfüllte Existenz wie die des Franz von Assisi. Sie wird fruchtbar für die Gesamtkirche, und wenn sie vorüber ist, zeigt sich, daß hier der Herr der Kirche am Werk war, um etwas in Erinnerung zu rufen, das drohte verlorenzugehen. Von solchen Gestalten her könnte die Aufmerksamkeit sich dem Leben der Gemeinde zuwenden, und es könnte gefragt werden, ob sich nicht auch dort in Unscheinbarkeit solche Daseinsgestalten finden.

Ebenso ist zu fragen nach der Fortführung des charismatischen Standes der Lehrer. Zu ihm wären von Rechts wegen die Theologen der Kirche zu rechnen. Sofern sie Wissenschaft nicht als einen weltlichen und unter dem Gesetz der καύχησις stehenden akademischen Beruf betreiben, sondern die Methoden der Wissenschaft um einer tieferen geistlichen Einsicht willen benutzen – jener ἐπίγνωσις, von welcher der Epheserbrief spricht –, sind sie als Charismatiker im Sinne des N. T. zu verstehen.

Neben den Führungsfunktionen steht ein anderer Typus, den wir Dienstfunktion nennen wollen. Auch sie kann den Rang des Amtes haben. Wenn wir den Bericht von Apg 6, 1–6 im Sinne des heiligen Lukas auffassen, werden wir in ihm die Begründung eines Amtes sehen, das sich in allen Gemeinden findet. Es sind die διάκονοι, die „Tischdiener". Sie haben beim täglichen Brudermahl und bei der sonntäglichen Eucharistie und im Zusammenhang damit für die Versorgung der Kranken mit der täglichen Nahrung und mit der heiligen Speise und so überhaupt für die Pflege der armen Brüder zu sorgen. Auch ihnen haben die Apostel unter Gebet die Hand aufgelegt, und so tragen sie ein Amt und sind dem Kyrios dienstbar.

Neben ihnen stehen später auch Frauen, das sind die „Witwen", von denen eine frühe Kirchenordnung redet, die uns im 1. Timotheusbrief überliefert ist (5, 3–16). Sie haben sich um die Erziehung der Waisenkinder, um Armen- und

Krankenhilfe, um die Pilgerbetreuung anzunehmen, und nach 5, 13 gehört zu ihrer Aufgabe auch das, was wir heute „Hausbesuche" nennen. Hier wird einerseits eine Funktion der Diakone sichtbar, andererseits fehlt die Erteilung einer Vollmacht durch Handauflegung. Paulus würde aber, wie Röm 5, 8 zeigen kann, auch hier von einer charismatischen Funktion sprechen, durch welche der Kyrios seine Ekklesia aufbaut.

Wir sehen also in den frühen Gemeinden ein reiches Gefüge von Führungs- und Dienstämtern, von amtlichen und nichtamtlichen Funktionen, von solchen, die einen eigentlichen Beruf darstellen – auch wenn dieser mit einem weltlichen Beruf und Brotverdienst zusammengesetzt ist –, und anderen, die jeweils sichtbar werden, wo und wann es dem Geiste gefällt. – Infolgedessen zeigen die frühen Gemeinden eine breite Auseinanderfaltung der dem fortwährenden Aufbau dienenden Funktionen. Zwar wird alles geordnet und zusammengehalten unter dem Hausvateramt der Vorsteher (vgl. 1 Kor 14, 33), aber die heilige Versammlung ist erfüllt von einem aus vielen Quellen entspringenden Leben. Paulus sagt den Leuten von Korinth: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, eine Belehrung, eine Offenbarung, eine Zungenrede, eine Auslegung. Das alles soll zum Aufbau dienen" (14, 26). Zu fragen wäre, ob es sich bei diesen mannigfachen Bezeugungen des Heiligen Geistes um einen ausschließlich frühchristlichen Zustand handelt, oder ob die Gemeinden der Kirche nicht auch heute, selbstverständlich im Rahmen der gewachsenen Ordnung, eine gewisse Lebendigkeit und Ursprünglichkeit unterschiedlicher und doch aufeinander abgestimmter Funktionen aufweisen sollten. Darüber wird am Ende unserer Gesamtüberlegung zu reden sein.

VI

Auch zum Gottesdienst der frühen Gemeinde ist noch ein Wort zu sagen. Wir haben die Gemeinde von Jerusalem an drei Stellen versammelt gesehen: im Tempel beim jüdischen Kult, im Hause bei der Feier des Brotbrechens und in der Halle Salomons bei einer Versammlung, die vom Wort beherrscht war. Das zweite und das dritte bleibt auch dann erhalten, wenn die Trennung der neuen Ekklesia von Israel vollzogen ist.

Den Wortgottesdienst, der im Gegensatz zum heiligen Mahl auch Gästen zugänglich ist und darum seine Bedeutung für die Mission hat, kann man sich bei aller Freiheit im einzelnen in der Art des jüdischen Synagogen-Gottesdienstes vorstellen. Er besteht aus alttestamentlicher Schriftlesung und responsorialen Gesängen, auslegender Verkündigung und Gebet. Zur Lesung aus der Alten Schrift scheint nach dem Weggang der Apostel die Lesung ihrer „Denkwürdigkeiten" (Justin), d. h. der Evangelienberichte und der apostolischen Briefe, getreten zu sein. Die Rede des Vorstehers oder eines der „Propheten" oder

geistlichen Lehrer führt dann das aufgeschriebene Wort an die Situation der Gläubigen heran. Das Gebet wird jeweils aus den Bedürfnissen der Gemeinde geformt. Wir haben ein schönes Beispiel dafür in dem Bericht von der Rückkehr der verhafteten Apostel Petrus und Johannes im 4. Kapitel der Apostelgeschichte. Dieser Wortgottesdienst hat eine Grundstruktur. Sie verlangt, daß zuerst das Wort Gottes gehört, daß es dann durch die lebendige Rede erschlossen werde und schließlich Hymnus und Gebet der Gemeinde in Danksagung, Preisung und Bitte Gott Antwort gebe. Die Beweglichkeit in der Auswahl der Lesung, die Fülle des Stoffes im apostolischen Vermächtnis, die Geisterfülltheit des Predigers, die Freiheit des Wortes für den Charismatiker, die pneumatische Fähigkeit zum Lobpreis und zur Fassung der konkreten Anliegen im herzlichen, aus der Offenbarungswahrheit lebenden Gebet, all das macht die nährende Kraft solchen Gottesdienstes aus.

Neben dem Wortgottesdienst war das Brotbrechen genannt. Zunächst ist damit die allabendliche Zusammenkunft in einem der Häuser gemeint, bei der man in Jubel und Herzenseinfalt seine Nahrung genießt. Wir nennen diese Feier zur Unterscheidung von der sakramentalen Eucharistie das „Brudermahl". Über den Verlauf dieses Mahles haben wir ziemliche Klarheit, denn es ist das im Judentum gepflegte, mehr oder weniger festliche Abendessen im Kreise der Familie, der Nachbarschaft und der Freunde. Es wird eröffnet durch den Lobspruch des Hausvaters über das Brot, die Zerbrockung und die Austeilung des gesegneten Brotes an die Tischgenossen. Durch den Lobspruch wird das Mahl zu einer elementarkultischen Handlung; der Huldigungsakt eröffnet die Zusammenkunft auf Gott hin, der den Menschen Speise und Trank gegeben hat. Nach dem Brot werden als „Zukost" die Speisen zur Sättigung genossen. Bei festlichen Gelegenheiten schließt sich nach einer Pause das „Symposion", der Weingenuß, an, und auch dieser Teil wird eröffnet durch einen Lobspruch des Hausvaters über dem Becher, zu dem alle ihr „Amen" sprechen. Das Symposion ist der eigentliche Ort der Tischreden. Hier vor allem werden die Gemeindehäupter und die Propheten, Evangelisten und Lehrer ihr Wort geredet haben. – Speise und Trank des Mahles ist zusammengebracht zunächst durch das Gastgeberhaus, beim Größerwerden des Kreises durch die einzelnen, die zur Versammlung kommen. Dabei ist es Sache der Begüterten, für die Armen mitzusorgen.

An den Herrentagen sind die beiden kultischen Handlungen des Hausvaters: Lobspruch, Brechung und Austeilung des Brotes und nachher der Lobspruch über dem Becher, erhöht zu den sakramentalen, eucharistischen Handlungen, die der Herr beim Abschiedsmahl vollzogen und den Aposteln aufgetragen hat. Der Abendmahlsbericht, der, vergleichbar der jüdischen Passah-Haggadha, bei der Feier rezitiert wurde, enthält in der bei Lukas und Paulus überlieferten Fassung, die man heute geneigt ist als die älteste anzusehen, noch den ausdrücklichen Hinweis, daß die Handlung mit dem Becher μετὰ τὸ δειπνῆσαι – „nach dem Essen" geschehen sei. Das sakramentale Geschehen ist also völlig eingebettet in den Ablauf des Mahles. Das zeigt einmal, von welcher kultischen Würde

bereits das einfache Brudermahl ist, und andererseits, wie lebensnah und unritualistisch die eucharistischen Handlungen der frühen Gemeinde sind.

Im weiteren Gang der Dinge macht sich sodann eine kultische Tendenz in stärkerer Abhebung des heiligsten Geschehens bemerkbar. Die Quellen lassen erkennen – hier müssen wir die im 1. Korintherbrief in Kapitel 10–11 beschriebene Feier des Herrnmahles und die in Kapitel 9 und 10 der Didache gegebene Liturgieordnung heranziehen –, daß man dazu übergegangen ist, zunächst mit den altjüdischen Lobgebeten über Brot und Wein das Brudermahl zu halten und danach die Feier durch die beiden eucharistischen Handlungen zu krönen. Um die Wende des ersten Jahrhunderts sah man sich gezwungen, die sakramentale Eucharistie ganz vom Brudermahl abzulösen und auf die Morgenstunden zu verlegen. Man behielt dann die Sitte des abendlichen Brudermahls, wenigstens für bestimmte Tage, bei und verband die morgendliche Eucharistiefeier mit dem alten, aus der Synagoge ererbten Wortgottesdienst. So war entstanden, was wir heute die heilige Messe nennen. Natürlich ist nicht daran zu denken, solche Gestaltentwicklungen rückläufig zu machen. Wohl aber kann die Erkenntnis des Anfangs die Haltung bestimmen, in der wir die Feier begehen.

VII

Wir formulieren zum Schluß einige Leitsätze. Sie sollen uns helfen, die biblischen Beobachtungen für das Verständnis der Pfarrgemeinde und die Gestaltung ihres Lebens fruchtbar zu machen. Zwischen der theologischen Einsicht und der seelsorglichen „Praxis" muß ja eine „Theorie" stehen, die sozusagen „praxi proxima" ist. Solche Theorie wird aber nur gefunden, wo die theologischen Erkenntnisse auf die heutige Gemeinde und ihre echten Möglichkeiten hin *meditiert* werden.

Die Pfarrgemeinde ist die heilige Kirche, das Volk Gottes, die Heilsgemeinde des Messias, die Familie der Getauften, wie sie am jeweiligen Ort inmitten der weltlichen Gemeinde, der Polis, lebt.

Die Gemeinde ist Heilsträger für alle Menschen, mit denen die Christen die Polis bilden. Sie besitzt eine von Gott her begründete Öffentlichkeit und trägt die entsprechende Verantwortung.

Die Gemeinde lebt nicht nur am Ort der Versammlung (der Kirche und den Gemeinderäumen), sondern in allen Häusern der Christen.

Die Feier der Eucharistie ist die tiefste Quelle und die höchste Darstellung des Lebens der Familie Gottes.

Das untergegangene Brudermahl sollte eine gewisse Fortführung finden in einer liebevollen, durch alle Glieder der Gemeinde mitgetragenen Armenpflege und

durch außerliturgische, vom Geist der Brüderlichkeit erfüllte Gemeindeversammlungen.

Ein Wortgottesdienst sollte am Vorabend des Sonntags oder der Feste durch die Lesung wohl ausgewählter größerer Abschnitte der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments, durch eine sorgfältige Schrifthomilie und ein geisterfülltes Gemeindegebet der Ernährung des Glaubens der Christen dienen. Neben dem Wortgottesdienst muß die sonntägliche „Andacht" ihren Platz behalten.

Der Pfarrer ist Hausvater seiner Gemeinde. Er hat als Hirt der Herde die Ordnung des Gemeindelebens, die Sorge um das geistliche und leibliche Ergehen jedes einzelnen, die Bewahrung und Weitergabe des apostolischen Glaubensgutes und die würdige Feier der Sakramente zu verantworten. Auch für ihn gilt das Wort des Apostels: „Vernachlässige nicht das Charisma in dir, welches dir verliehen ward ... bei der Handauflegung durch das Presbyterium" (1 Tim 4, 14), und das andere: „Fache an (ἀναζωπυρεῖν) das Charisma Gottes, welches in dir ist durch die Auflegung meiner Hände (2 Tim 1, 6).

Es gibt in der liturgischen Versammlung mannigfache Dienste (des Zelebranten, der Diakonen, der niederen Altardiener, der Lektoren, des Kantors, der Schola und des Organisten), die jeder in seiner Art der Errichtung des kultischen Geschehens und dem Bau der Gemeinde zugeordnet sind. Sie alle sind nach Paulus Wirkstellen des Geistes Christi, also charismatische Funktionen.

Auch die im Wohnbereich der Gemeinde ausgeübten Dienste (Armenpflege und Kinderbetreuung, die Sorge für ortsfremde Angestellte, für Kranke, Gefangene und sozial Gestrandete), also die Arbeit der Gemeindehelfer und Caritasleute und der Laienkatecheten und christlichen Lehrer, stehen werkzeuglich in der Verfügung Christi. Die so in Dienst Genommenen sind in der Sprache der Welt Angestellte eines Pfarramtes, in Wirklichkeit aber „Mitarbeiter im Dienste Gottes" (1 Kor 3, 9).

DIE LITURGIE IM LEBEN DER PFARREI

Von J. A. Jungmann

Daß die Liturgie, also vor allem der sonntägliche Gottesdienst, einen wichtigen Punkt im Aufgabenkreis der Pfarrei darstellt, kann von niemandem bezweifelt werden und wird von niemandem bezweifelt. Wohl aber ist die Frage berechtigt, welche Stelle Liturgie des näheren im pfarrlichen Leben einnehmen soll, ob sie doch nur eine Aufgabe neben anderen ist, ob sie als einsamer Gipfel aufragt, oder ob sie vielleicht etwas wie die einigende Mitte aller Pfarrarbeit zu bilden berufen ist. Pfarrarbeit ist heute sehr vielgestaltig. Die verschiedenen Altersstufen, die einzelnen Stände, die Kranken, die Armen verlangen ihre eigene Betreuung, die Fernstehenden dürfen nicht vergessen werden, und weit draußen ruft die Mission. So erscheint der Gottesdienst am Sonntag wie eine kleine Nummer in einem überreichen Programm.

Eine solche Auffassung scheint nicht nur in der Wirklichkeit vorzukommen, sondern auch theologisch einwandfrei zu sein. Es klingt uns doch, wenn nach der Aufgabe der Kirche gefragt wird, schon aus den Katechismen die Antwort in den Ohren: Sie ist gestiftet, damit sie die Menschen zur ewigen Seligkeit führe. Das heißt: die kirchliche, die priesterliche, die pfarrliche Arbeit muß einfach darauf ausgehen, die Menschen dem jenseitigen Ziel zuzuführen – auf allen Wegen, die uns diesem Ziel näherbringen können. Und das geschieht offenbar, wenn die Kinder getauft und die Heranwachsenden auf dem rechten Weg erhalten, die Schwankenden gestärkt und die Irrenden gesucht werden, wenn die Gnadenkraft der Sakramente allen erschlossen wird, kurz, wenn das Gesetz Gottes verkündet und von den Gläubigen befolgt wird, wobei die Teilnahme am Gottesdienst der Sonn- und Festtage als eines der Gebote erscheint, die erfüllt werden müssen.

Der Seelsorger, der sich von solcher Denkweise leiten läßt, reibt sich auf in der Sorge für seine Schäflein. Allen muß er alles werden, und das Verlangen, Seelen zu retten, führt ihn oft an den äußersten Rand des Möglichen. Das Wort Gottes wird reichlich ausgestreut, unermüdlich ist er im Beichtstuhl, unermüdlich am Krankenbett, und die steigende Zahl der Kommunionen ist die größte Freude für sein priesterliches Herz. Man möchte meinen, eine edlere Auffassung und eine vollkommenere Erfüllung der priesterlichen Aufgabe wäre nicht möglich.

Und doch muß ein Einwand erhoben werden. Hier bleibt der Blick fast gänzlich auf den einzelnen und auf die einzelnen gerichtet. Die Pfarrei, die kirchliche Gemeinde ist nur ein äußerer Rahmen, beinahe nur eine geographische Umgrenzung, innerhalb deren sich die seelsorgliche Arbeit vollzieht, so wie Gemeinde-

saal und Gruppenzimmer den Rahmen darstellen für andere Aufgaben der Seelsorge. Eine so geübte Seelsorge führt die Gläubigen im diesseitigen Raum eigentlich nie zur Gemeinschaft zusammen. Jeder einzelne geht seinen Weg durch das vielfältige Dunkel des irdischen Daseins bis an die Stelle, wo die Zeit in die Ewigkeit umschlägt. Gewissermaßen erst drüben, über dieser Grenze, werden die Auserwählten – nach solcher Vorstellung – sich zusammenfinden im ewigen Gotteslob.

Man tut den Jahrhunderten, in denen das Kirchenbewußtsein weithin geschwächt war, kein Unrecht, wenn man ihnen nachsagt, daß eine solche Denkweise ihre Seelsorge wenigstens mitbestimmt hat. Es waren die Jahrhunderte, in denen der Gedanke an den guten Tod im Vordergrund des geistlichen Lebens und der seelsorglichen Arbeit stand. Die Gläubigen vorbereiten für eine gute Sterbestunde – damit schien die Aufgabe der Seelsorge erschöpft zu sein. Der Gedanke an den Tod sollte sie durch das Leben begleiten, das Bewußtsein von der Möglichkeit eines unvorhergesehenen Todes sie vor der Sünde bewahren. Der Totentanz, die Gestalt des Sensenmannes, der den König vom Throne reißt und den Bauer vom Pfluge, das Kind vom Schoß der Mutter und die Braut aus den Armen des Bräutigams, war lange eines der beliebtesten Themen der bildenden Kunst. Unter den Bruderschaften, die seit dem Ausgang des Mittelalters aufblühten, war die Bruderschaft vom Guten Tode durch Jahrhunderte hindurch diejenige, der eine besondere Sorge galt und die auf die Gläubigen die größte Anziehungskraft ausübte.

Es wäre töricht zu bezweifeln, daß auf solche Weise unendlich viel Gutes geschehen ist, ja, daß unter den gegebenen Verhältnissen etwas Besseres oft gar nicht möglich war. Und ebenso wäre es töricht zu meinen, das „Memento mori" wäre für irgendein Zeitalter überflüssig. Und dennoch wird bei der Vorbetonung solcher Gedanken über eine wichtige Aufgabe der Seelsorge hinweggesehen, eine Aufgabe, die allerdings erst gesichert werden kann, wenn das Bewußtsein wieder erstarkt ist, daß im Heilswerk zuerst die Kirche steht und dann erst der einzelne, zuerst die sichtbare Gemeinschaft der Erlösten hier auf Erden und in ihr erst der einzelne Christ, wiedergeboren aus dem mütterlichen Schoß der Kirche und von da an Glied der Gottesfamilie, Bürger des Heiligtums, als lebendiger Stein eingefügt in den geistlichen Bau, in das priesterliche Gottesvolk, das berufen ist, „geisterfüllte Opfer darzubringen, die Gott durch Jesus Christus wohlgefällig sind" (1 Petr 2, 5).

Christus der Herr hat seine Kirche durchaus als soziales Gebilde schon der diesseitigen Welt gemeint. Eine Reihe von Gleichnissen spricht davon. Sosehr das Reich Gottes erst in der Endzeit vollendet werden kann, beginnen muß es in der diesseitigen Weltzeit. Hier muß der wahre Weinstock seine Zweige ausbreiten und mit seinem Leben durchströmen; hier muß das Senfkörnlein zum Baume werden; hier muß der Sauerteig die Masse durchdringen. Hier auch schon muß

Gott angebetet werden von den wahren Anbetern, die Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Und diese Anbetung soll nicht nur geschehen von dem einzelnen, der in seinem Kämmerlein zum Vater betet, der im Himmel ist, sondern dafür ist auch der gemeinsame Tisch begründet, um den sich die Gottesfamilie sammeln soll, um durch alle Zeiten jene Danksagung fortzusetzen, die der Herr selber beim letzten Abendmahle begonnen hat.

Die Eucharistie ist für immer der eigentliche Sammelpunkt des Gottesvolkes. Hier wird die Kirche als Kirche sichtbar. „Dein Volk", „dein heiliges Volk", „deine Familie", „deine Kirche", so nennt sich in den Gebeten der Messe nicht etwa ein nebelhaftes Idealbild der Kirche, das über der irdischen Wirklichkeit schwebt, sondern in erster Linie die Gemeinde der Gläubigen, die hier und jetzt versammelt sind, eingebettet freilich in die Gesamtkirche, die unter ihren rechtmäßigen Hirten über die ganze Erde hin ausgebreitet ist. In der Kommunion wird das innigste Band um diese Gemeinde geschlungen, wenn alle an denselben Tisch herantreten und von demselben Brote essen, das der Leib des Herrn ist.

Ein russischer Theologe der getrennten Ostkirche, Nikolaus Afanasiev, hat vor einiger Zeit die kirchenbildende Bedeutung der Eucharistie so sehr betont, daß er Eucharistie und Kirche einfach identifizierte: „Wo Eucharistie ist, da ist Kirche, und umgekehrt." Er kam zum extremen Gedanken: die Kirche sei erst mit der ersten Eucharistiefeier der Gläubigen nach Pfingsten vollendet gewesen und es sei schon ein Abfall vom ursprünglichen Ideal, eine Verkehrung der Idee der Kirche, wenn das einem Bischof unterstehende Kirchenvolk nicht mehr mit dem Umkreis einer eucharistischen Versammlung zusammenfiele[1]. Es ist darin verkannt, daß es neben dem Sakrament der Eucharistie als kirchenbildende Kraft auch die hierarchische Regierungsgewalt gibt, die ihrer Natur entsprechend eine größere Reichweite haben muß als die eucharistische Gemeinschaft, die von ihrer Stiftung her auf die Maße einer mehr oder weniger ausgedehnten Tischgemeinschaft angelegt ist. Das Stücklein Brot, der Becher Wein, die betenden Stimmen derer, die in Ruf und Gegenruf sich Antwort geben, der Genuß der heiligen Speise von dem einen Tisch: damit ist schon kraft der Einsetzung das gegeben, was Karl Rahner die „Orthaftigkeit" nennt, die der Eucharistie wesentlich ist und derzufolge Kirche in der Eucharistie zwar in höchster Intensität, aber immer nur in räumlicher Begrenzung verwirklicht wird[2]. Die Pfarrei, die versammelte Ortsgemeinde mit ihrem Seelsorger, ist also geradezu der ideale Rahmen, in dem Eucharistie gefeiert und Kirche verwirklicht werden kann.

Und umgekehrt ist die liturgische Feier am Sonntag der Höhepunkt, in dem alles pfarrliche Leben zusammengefaßt und auf seinen letzten Sinn zurückgeführt wird. Es ist ein erfreuliches Zeichen wirklicher religiöser Erneuerung, daß

1) Vgl. *B. Schultze*, Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart: Zeitschrift f. kath. Theologie 77 (1955) 257–300.
2) Vgl. *K. Rahner*, Zur Theologie der Pfarrei. Theol. Jahrb. 1959.

dieser Gedanke in unseren Tagen wieder lebendig wird. In einem so wichtigen Dokument, wie es der neue deutsche Katechismus ist, stehen die Sätze: „Der Gottesdienst ist die heiligste Aufgabe der Kirche ... Die Gläubigen sollen den Gottesdienst mitfeiern, indem sie mitbeten und mitopfern; durch die Taufe sind sie dazu berufen und befähigt."[3]

Es ist damit im Grunde nur dasselbe gesagt, was, von einer anderen Seite gesehen, in der Summa Theologica des heiligen Thomas steht[4]: Die im Weihesakrament verliehene Gewalt ist gerichtet entweder auf die Konsekration der Eucharistie selbst (wie in der Priesterweihe) oder aber auf einen Dienst, der auf dieses Sakrament der Eucharistie hingeordnet ist (wie in den zur Priesterweihe hinaufführenden Weihestufen).

Daß das christliche Volk, das der priesterlichen Hirtensorge des Pfarrers anvertraut ist, an Sonn- und Festtagen mit ihm zusammen in würdiger Weise und frohen Herzens das Opfer des Neuen Bundes feiert, darin sein Tun und Lassen, sein Mühen und Kämpfen in Christus zur letzten Quelle zurückführt und so die Schöpfung heimholt zu ihrem Schöpfer, das ist höchste Blüte und letzter Glanz aller seelsorglichen Bemühungen. Die Sorge für den einzelnen und insbesondere die Sorge für die Sterbestunde wird dadurch nicht überflüssig gemacht, aber es wird offenbar, daß schon unser irdisches Leben nicht ein unsicheres Spiel zwischen Sünde und Gnade sein darf, in dem der einzelne zwischen Gut und Bös, zwischen Gottesliebe und Gotteshaß einherschwankt, mit der Hoffnung, doch in letzter Stunde von der Liebe Gottes aufgefangen zu werden – daß wir vielmehr berufen sind, als Kinder der heiligen Kirche im Lichte zu wandeln und als priesterliches Volk, wie Petrus sagt, Gott durch Christus wohlgefällige Opfer darzubringen, Opfer, die gewiß nicht allein in der Eucharistie bestehen, wohl aber in ihr ihren vollendeten Ausdruck finden.

Es ist bedeutungsvoll für das Programm pfarrlicher Seelsorge, daß der heilige Thomas an der angeführten Stelle den Sinn aller weiteren Seelsorgearbeit, zu der die Weihestufen hinaufführen, dahin zusammenfaßt, daß sie das christliche Volk zur Feier der Eucharistie bereiten soll. Das ist eine kühne Formulierung; aber sie hat Geltung auch noch für die höchstentwickelte Pastoration einer heutigen Großstadtpfarrei. Die Formulierung ist freilich nicht so gedacht, wie etwa die Jugendseelsorge noch vor einem halben Jahrhundert vorgehen zu müssen meinte: daß der Kaplan mit der Jugendgruppe Fußball spielen und Ausflüge veranstalten mußte, um sie auf solche Weise auch einmal für eine Generalkommunion zu gewinnen; wohl aber so, daß alle Katechese und alle Predigt, alle Kinderfürsorge und Jugendarbeit, alle Caritas, alle Standesseelsorge, alle Sorge für katholische Bildungswerke in dem Sinne nur vorbereitenden Charakter haben können, als sie die Gläubigen zu jener Lebensauffassung,

3) 53. Lehrstück.
4) Summa Theol. III q. 37 a. 2.

zu jener Haltung von Glaube, Hoffnung und Liebe, zu jener Gesinnung der Dankbarkeit gegen den offenbarenden und erlösenden Gott führen sollen, die in der gemeinsamen Feier der Eucharistie am Sonntag wie ein mächtiger Strom aus allen Herzen hervorbricht und Gott „alle Ehre und Verherrlichung" darbringt.

Selbst die Spendung der Sakramente, und gerade auch sie, muß sich in diesen Plan einfügen. Die Eucharistie ist nicht nur das allerheiligste Sakrament, das nämlich durch seine Heiligkeit alle anderen überragt, sie ist auch der Abschluß und die Vollendung allen sakramentalen Lebens. Wenn wir sie in der Reihe der Sakramente meistens an dritter Stelle aufzählen, so darum, weil dabei der Empfang des Sakramentes, die Kommunion, vorschwebt und weil die Kommunion nach altchristlicher Praxis zunächst den Abschluß bildet für die Initiation, die durch Taufe und Firmung geschieht. Noch im hohen Mittelalter wurde ja nicht nur den erwachsenen Täuflingen, sondern sogar den Kindern sogleich nach der Taufe die Kommunion gereicht. Aber wenn Taufe und Firmung der ersten Einführung, der „Einweihung" ins christliche Leben dienen, das in der Feier der Eucharistie seine Vollendung erreicht, so dienen doch auch die übrigen Sakramente dem Aufbau des Gottesvolkes, nämlich der Sicherstellung jener Grundlage, die in Taufe und Firmung erstmals gelegt wurde. Das Bußsakrament, das am Lebensende durch die Krankenölung ergänzt wird, stellt die gestörte Ordnung wieder her, reinigt uns von Sünde, gliedert wieder ein in jene plebs sancta, die zur Darbringung des Opfers berufen ist. Die Priesterweihe gibt die Vollmachten weiter, die zur Führung der Kirche und zur Feier der Eucharistie notwendig sind. Das Ehesakrament heiligt den Wurzelgrund, aus dem der Kirche fort und fort neue Glieder und der göttlichen Majestät neue Anbeter erwachsen müssen.

In der konkreten kirchlichen Gemeinschaft, deren regelmäßige Erscheinungsform die Pfarrei ist, bildet also die Liturgie nicht irgendeinen, wenn auch besonders heiligen Aufgabenkreis neben anderen Aufgabenbereichen, sie ist in der Form des Sonn- und Festtagsgottesdienstes vielmehr geradezu das Ziel und innerhalb dieser irdischen Welt der letzte Sinn aller Seelsorge. Sie ist das Vorspiel und der leise Anfang jenes Gottesdienstes der himmlischen Heerscharen, an dem wir schon aus der Ferne unserer Pilgerschaft in Sehnsucht und Vertrauen teilzunehmen berufen werden, sooft wir, nahe dem Höhepunkt unserer eucharistischen Feier, „mit den Engeln und Erzengeln, mit den Thronen und Herrschaften und mit dem ganzen himmlischen Heere" den Hochgesang des Dreimalheilig anstimmen dürfen.

ORGANISCHE KOMMUNIONERZIEHUNG

Von Wilhelm Brauers

Daß an der Praxis unserer Kommunionerziehung – wenn man überhaupt von einer Erziehung sprechen kann – nicht alles richtig ist, bedarf wohl keines Beweises. Die Kinder gehen zwischen dem 8. und 10. Lebensjahr zur ersten hl. Kommunion. Der Kommunionunterricht dauert im günstigsten Falle ein Jahr, zuvor etwa ein halbes Jahr Beichtunterricht. In den allermeisten Fällen bleibt diese Vorbereitung völlig dem Priester überlassen. Während der Schulzeit bleiben die Kinder noch unter der Obhut des Elternhauses, sie halten pflichtmäßig ihre Monatskommunion nach Art einer guten Gewohnheit, mit mehr oder weniger innerer Anteilnahme. Es kommt die Schulentlassung, es kommen die schweren Jahre der Entwicklung, die voller innerer und äußerer Krisen sind, und wir sehen, wie vieles oder sogar alles Religiöse langsam abfällt wie das Laub im Herbst von den Bäumen. Verantwortungsvolle Eltern, Priester und Religionslehrer haben sich vielfache Gedanken darüber gemacht, was da zu tun ist, ob man etwas falsch gemacht hat. Viele nehmen es hin als typisches Zeichen unserer Zeit; aber die entscheidende Antwort wird nicht gegeben. Und die sie kannten, zogen nicht die entsprechenden Folgerungen daraus. Die Ergebnisse der Psychologie unserer Tage muß aber dazu führen, daß wir sie auch auf religiösem Gebiet uns zu eigen machen und uns des Papstes Pius X. erinnern, der die wahren Ursachen dieses religiösen Versagens der Jugend aufgedeckt hat, und seine Forderungen in unserer Zeit übernehmen, selbst wenn dadurch alte Überlieferungen über Bord geworfen werden müssen. Hier dürfen weder Eltern noch Priester sich verstockt zeigen um des Unheils willen, das sonst über uns einbrechen wird.

Namhafte Psychologen sind sich darüber einig, daß die ersten sechs Lebensjahre des Kindes für die Erziehung entscheidend und grundlegend sind; daß in diesen Jahren das Kind aufnahmefähig und aufnahmebereit ist, wie späterhin nicht mehr. Sie sagen uns auch, daß alles Leben ständig und organisch sich entfalten muß, daß es darin verschiedene Entwicklungsperioden gibt, an deren Ende jeweils eine Krise steht, die der Erzieher kennen muß, um das Kind gut darüber hinweg zu führen, daß eine Hemmung oder Störung in diesen Zeiten sich auf die weitere Entwicklung nachteilig auswirkt.

Pius X. hat in seinem Frühkommuniondekret vom 8. August 1910 mit gnadenhafter Intuition, ohne die vielen wertvollen Erkenntnisse heutiger Psychologen zu kennen, den Weg gewiesen, der auch der Weg einer organischen Entwicklung des Glaubens- und Gnadenlebens im Kinde darstellt. Die Situation in der Entwicklung des religiösen Lebens ist doch heute etwa so, daß nach der Taufe in

den ersten 3–4 Jahren sehr wenig oder auch gar nichts geschieht. Bei den meisten Kindern beginnt die religiöse Unterweisung und Führung erst mit dem Eintritt in die Schule. Vorher erhalten manche Kinder hie und da eine Zuteilung an religiösem Wissen vermittelt. Im großen ganzen kann man wohl sagen, daß die ersten 6 Jahre für eine sehr große Zahl von Kindern ein religiöses Vacuum sind, d. h. also von der Psychologie her gesehen: eine Entwicklungshemmung und Entwicklungsstörung für das religiöse Leben. Dazu kommt noch die irrige Ansicht vieler Eltern, daß die religiöse Unterweisung eine Angelegenheit des Pfarrers sei und daß die Religionsstunden genügen. Wenn die religiöse Unterweisung erst mit dem Schuleintritt beginnt, dann muß die sog. Erstkommunion notwendigerweise in das 3.–4. Schuljahr fallen, sollen die Kinder einigermaßen dazu innerlich befähigt werden.

Mit Recht spricht Pius X. hier von „einer Reihe von Mißständen, von bedauernswerten Mißbräuchen und irrtümlichen Ansichten, von Schäden, die durch eine außerordentliche Vorbereitung der Erstkommunion" hervorgerufen werden. Die Erstkommunion braucht überhaupt keine außerordentliche Vorbereitung. Im Gegenteil: sie ist die Endstufe eines organischen religiösen Wachstums, ein Abschluß, der aber gleicherweise wieder Anfangsstufe einer weiteren und schnelleren religiösen Entwicklung des Kindes ist. Pius X. sagt weiter: „Es ist wahrhaft kein stichhaltiger Grund ersichtlich, eine außerordentliche Vorbereitung von den Kindern zu fordern", denn „die Kinder haben ja das beneidenswerte Glück, das glänzende Gewand der Taufunschuld zu besitzen, und anderseits bedürfen sie sehr der geheimnisvollen Speise wegen der vielen versteckten und offenen Gefahren in jenem Lebensalter. Es ist daher verwerflich, die Kommunion zu verschieben und zum Empfange ein reiferes Alter festzusetzen". Der Hl. Stuhl hat dies wiederholt verurteilt. „Um diese Mißstände vollständig zu beseitigen, um die Kinder schon im zarten Alter zu Christus zu führen und gegen die Verführungsgefahren unter seinen Schutz zu stellen und seines Lebens frühzeitig teilhaftig zu machen", hat die Sakramentenkongregation die Vorschriften der Frühkommunion erlassen (15. 10. 1910), und diese Vorschriften sollten alle Jahre in der Osterzeit in der ganzen Kirche vorgelesen werden.

Was ist notwendig, daß das Kind die hl. Kommunion empfangen kann? Diese Frage ist entscheidend; denn man wird immer wieder den Einwand hören, das Kind sei noch zu jung und unverständig. Was sagt die Kirche?

1. Alle Gläubigen sind verpflichtet, wenigstens einmal im Jahre zur hl. Beichte und Kommunion zu gehen. „Daher sind alle Gläubigen, wenn sie zum Unterscheidungsalter gekommen sind, sofort verpflichtet, die hl. Sakramente der Buße und des Altares wenigstens einmal im Jahre zu empfangen." Da dieses Gebot bekanntlich unter schwerer Sünde verpflichtet, machen sich also Eltern und Priester dieser Sünde schuldig, wenn sie nicht für die Erfüllung dieses Gebotes auch für die Kinder sorgen.

2. Wann beginnt nun beim Kinde das Unterscheidungsalter, also der Vernunftgebrauch?

Der Papst antwortet: Wenn das Kind gut und bös unterscheiden kann, und wenn es das eucharistische Brot vom gewöhnlichen Brot zu unterscheiden vermag. Er verwirft es, „das Unterscheidungsalter später anzusetzen, nämlich für die Zeit, wenn beim Kind schon eine gewisse Fülle von Religionskenntnissen und eine größere geistige Reife vorhanden ist und daher eine bessere Vorbereitung möglich wäre". Auch hier wird die Verantwortung der Eltern wachgerufen. Es ist die Erziehungspflicht der Eltern, daß ihre Kinder die Bedingungen erfüllen, die einen frühen Kommunionempfang ermöglichen. Die Eltern können schuldig werden durch mangelnde religiöse Belehrung und Gewissensbildung ihres Kindes.

Der Papst sagt weiter: „Es ist nicht die volle Ausreifung des Gewissens und ein umfangreiches Wissen erforderlich." Er stützt sich hier auf den hl. Thomas von Aquin, den er anführt: „Wenn die Kinder einigermaßen zur Vernunft zu kommen anfangen, so daß sie für die Andacht zu diesem Sakrament empfänglich sind, kann ihnen sogleich die hl. Kommunion gereicht werden." Das gilt auch „wenn sie den Vernunftgebrauch sehr früh erlangen und nur eine verschwommene Kenntnis von dem hätten, was sie tun". Das Kind „ist sofort durch das göttliche Gebot (zum Kommunionempfang) verpflichtet und die Kirche kann nicht davon entbinden". Es ist „durch das Beichtgebot und daher auch durch das Kommuniongebot gebunden". Das Alter, „in dem den Kindern die hl. Geheimnisse gereicht werden sollen, kann niemand besser bestimmen als der Vater und jener Priester, dem das Kind seine Sünden beichtet. Ihre Aufgabe ist es, durch Beachtung und Fragen herauszufinden, ob das Kind einige Kenntnisse und einiges Verständnis von diesem wunderbaren Sakramente hat".

Es ist „also keine vollkommene Glaubenskenntnis nötig; es genügt vielmehr eine geringe, nämlich die der Hauptwahrheiten der Religion". Und nochmals wiederholt er: „Ebensowenig ist der vollendete Vernunftgebrauch notwendig; es genügt ein geringer Grad, der Anfang nämlich." Man muß also in jedem einzelnen Fall entscheiden, wann das Kind soweit ist; man kann aber auf jeden Fall sagen, daß das 6. bis 7. Lebensjahr als äußerste und wohl seltenste Grenze angesehen werden muß.

Es sollen dann „die Kindererzieher eifrig dafür sorgen

1. daß ihre Kinder nach der ersten heiligen Kommunion öfter, ja, wenn möglich, täglich zum Tische des Herrn gehen.

2. daß die Kinder dies tun mit andächtiger Seelenhaltung, soweit ihr jugendliches Alter dafür fähig ist. Außerdem müssen die Erzieher wissen, daß sie die schwere Gewissenspflicht haben, für die religiöse Fortbildung der Kinder zu sorgen".

Diese Pflicht erfüllen sie nicht einfach dadurch, daß sie für die regelmäßige Teilnahme des Kindes am ordentlichen Religionsunterricht in der Pfarrgemeinde sorgen.

Welches sind nun die wichtigsten Wahrheiten, die das Kind, wenn auch nur „verschwommen", kennen muß?

Es sind die Wahrheiten, die im früheren Katechismus genannt wurden unter den 6 Stücken, die jeder kennen und glauben muß. Diese Grundwahrheiten können dem Kinde im Laufe der Jahre leicht beigebracht werden.

1. Daß ein Gott ist in drei Personen. Das lernt das Kind schon durch das Kreuzzeichen.

2. Daß Gott alles erschaffen hat, erhält und regiert. Diese Wahrheit wird das Kind leicht begreifen, wenn die Eltern mit ihm die Natur betrachten.

3. Daß die menschliche Seele unsterblich ist. Hier wird das Kind auf seine hl. Taufe hingewiesen.

4. Daß die 2. Person in Gott für uns Mensch geworden und am Kreuze gestorben ist. In einer religiös ausgerichteten Familie lernt und erlebt das Kind dies durch die Mitfeier des Kirchenjahres.

5. Daß ohne Gnade Gottes niemand selig werden kann. Hier setzt die spezielle und systematische Unterweisung durch die Eltern auf die hl. Beichte und Kommunion ein.

6. Daß Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft. Dieses Wissen muß dem Kind langsam und allmählich beigebracht werden. Es wird die beglückendste Aufgabe der Mutter sein, dies zu tun. Hierzu verhelfen die bereits im St. Benno-Verlag erschienenen Bücher: Mit Christus ins Leben. – Vom lieben Gott und der schönen Welt. – Das Gotteskind. – Frohe Herrgottsstunden. – Mein Lebensweg im Herrn. – Das Gebetbüchlein für Kinder.

Man kann das Kind natürlich nicht ohne diese Vorbereitung zur hl. Kommunion gehen lassen. Das Kind wird aber erst dann richtig und freudig lernen und von heiligem Verlangen nach diesem Sakramente erfüllt werden, wenn das Vorbild der Eltern ihm stets vor Augen steht, die selbst oft und andächtig zum Tische des Herrn gehen. Glücklich die Kinder, die solche Eltern haben! Glücklich die Eltern, die ihre Kinder so zum Heiland hinführen. Sie werden ernten, was sie säen. Denn Christus selbst wird der Erzieher der Kinder durch die Kraft seiner Gnade, die im frühen Kindesalter am besten zu wirken vermag. Darum muß bei den Eltern selber dieser Glaube an die Macht der Gnade, des Glaubens und der Überzeugung von der Wahrheit göttlicher Verheißung lebendig sein. Dann sollen sie mutig beginnen mit der Herzensbereitung ihrer Kinder.

Im Folgenden soll nun versucht werden, den Eltern, die dem Gebot der Kirche getreu ihre Kinder bis zum 6. Lebensjahre zur hl. Kommunion führen, einige Hinweise zu geben, die der seelischen Entwicklung der Kinder entsprechen. Grundsätzlich sollte gelten, daß die Kinder schon bis zum Schuleintritt die erste hl. Kommunion empfangen haben, da mit dem Eintritt in die Schule an die Kinder eine solche Fülle neuer Eindrücke herangetragen werden, daß die vorher möglich gewesene Konzentration auf die hl. Eucharistie dann nicht mehr erreichbar ist. Wenn wir das 6. Lebensjahr nannten, so ist damit doch nicht gesagt, daß das eine oder andere Kind auch schon noch früher die notwendigen Voraussetzungen zum Empfange der hl. Sakramente der Buße und des Altares aufweisen könnte.

Im einzelnen geben wir für die Eltern folgende Hinweise:

Für das 1. Lebensjahr: Es wird nur möglich, aber auch wertvoll und wichtig das tägliche Gebet für das Kind sein, etwa: Herr, hilf uns, seine Taufgnade zu entfalten. Führe es früh zum hl. Mahle – u. ä.

Für das 2. Lebensjahr: Beim Kinde bemerken wir die ersten Denkäußerungen und einen Drang nach Nachahmung und Tätigkeit. Wir lehren das Kind die Hände zu falten, das Kreuzzeichen machen. Wir sprechen ihm Kindergebetchen vor.

Für das 3. Lebensjahr: Das Sprechen des Kindes vervollkommnet sich; es erkennt Bilder, es hat Sinn für Gebot und Verbot. Wir versuchen, es Gebete sagen zu lassen, sorgen für gute Bilder und Weihwasser und machen ab und zu kurze Kirchenbesuche mit ihm.

Für das 4. Lebensjahr: Die geistigen Kräfte erweitern sich, das Ichbewußtsein wird stärker (Trotzzeitalter), das Kind stellt viele Fragen. Wir machen mit dem Kind Bildbetrachtungen aus der Schulbibel, erklären ihm das Gotteshaus, das Tabernakel, den Beichtstuhl. Wir singen ihm einfache religiöse Lieder vor. Langsam kann ein systematischer Unterricht beginnen über das hlst. Altarssakrament und das hl. Meßopfer.

Für das 5. Lebensjahr: Das Gewissen erweitert sich durch Belehrung und vor allem durch das Vorbild der Eltern. Der Nachahmungstrieb wächst. Das Kind übernimmt gerne kleine Aufgaben. Dem Kinde werden die Gebote erklärt. Das Kind lernt die religiöse Ordnung der Familie; Gebete am Morgen, am Abend, bei Tisch, den Rosenkranz, Kreuzweg, die Schmückung des Hausaltares. Wir spüren deutlich, daß es empfänglicher wird für religiöse Erzählungen; es malt religiöse Bilder.

Für das 6. Lebensjahr: Das Kind wird selbständiger im Denken und Wollen, hat Sinn für Pflicht und Spiel, Schein und Wirklichkeit; es sucht die Dinge zu verstehen. – Die Welt der Sakramente wird ihm durch die Eltern erschlossen. Die

religiöse Familiengemeinschaft erweitert sich zur Pfarrgemeinschaft. Es ist Wert auf religiöse Heimgestaltung zu legen. Das Kind ist einzuführen in das hl. Meßopfer und in die Frühkommunion. Die hl. Kommunion ist dann am Ende des 6. Lebensjahres ohne weiteres möglich.

Für das 7. Lebensjahr: Vertiefung des religiösen Wissens und Strebens und alles dessen, was in den Seelsorgestunden durchgenommen wurde. Gewöhnung des Kindes an freies persönliches Gebet, Gestaltung von kirchlichen Festen und Feiern in der Familie.

Und nun die Frage: Ist eine feierliche Erstkommunion noch notwendig?

Die eigentliche Erstkommunion des Kindes ist die Frühkommunion. Sie wird in aller Stille und Einfachheit gehalten. An einem Sonntag oder auch an einem Werktag. Nichts an Äußerlichkeiten darf das Kind von diesem Hauptereignis ablenken. Es wird darum kein neues Kleid anziehen, es wird kein Festmahl gehalten, keine Verwandten werden eingeladen, keine Geschenke gegeben. Aber beide Eltern gehen an diesem Morgen mit dem Kinde zur hl. Messe und Kommunion. Vorher haben sie das Kind mit den notwendigen Gebräuchen vertraut gemacht. Heimlich kann die Mutter vorher ein kleines Mahl bereiten, bei dem nur die eigene Familie zugegen ist. Auf dem Tische brennt die Taufkerze.

Von nun an wird das Kind möglichst mit beiden Eltern zur hl. Kommunion gehen. Man lasse es zunächst nie ohne wenigstens einen Elternteil gehen, und man nehme das Kind auch zu sich, lasse es also sich nicht in die Kinderbänke setzen. Notwendig ist aber, das Kind jedesmal am Abend vor einer hl. Kommunion darauf vorzubereiten, etwa beim Abendgebet durch ein kurzes frei gesprochenes Gebet der Mutter, durch einen Hinweis auf das Festgeheimnis oder den Tagesheiligen.

Die sog. feierliche Erstkommunion hat ohne Zweifel noch ihre Berechtigung, aber von einer anderen Sicht her. Sie ist ja nicht mehr Erstkommunion. Wie der Priester seine erste Meßopferfeier mit der Gemeinde feierlich begeht, wie das neuvermählte Brautpaar seinen neuen Stand vereint mit der Gemeinde in einem feierlichen Brautamt beginnt, so wird auch das Kind, nachdem es durch den systematischen Meßopferunterricht befähigt wurde, bei der sog. feierlichen Erstkommunion erstmalig in und mit der Gemeinde als vollwertiges Glied der Kirche das hl. Opfer feiern. Man würde darum diesen Tag am besten mit einer anderen Bezeichnung, etwa Erstopferfeier benennen.

Die Unterweisungen der Eltern durch die ersten sechs Lebensjahre zielten darauf hin, das Kind für das tiefere Verständnis des Meßopfers zu erziehen und den vollen Mitvollzug zu ermöglichen. Darum darf in der ganzen Erziehung etwas nicht übersehen werden, was überaus wichtig ist, die Erziehung zum Opfer.

Zur anschaulichen Belehrung gibt die Schulbibel hinreichende Mittel, wie die Erzählungen von Mechisedek, Abel, Abraham. Die Gaben sind alle Opfergaben, die stellvertretend sind; denn Gott will nur eine Gabe, den Menschen. Auch wir bringen Gott von seinen Gaben und Geschenken ein reines Opfer dar, ein heiliges Opfer. Zum äußeren Opfer muß das innere Opfer, die Selbsthingabe hinzukommen. Erst dann ist das Opfer Gott wohlgefällig (Kain und Abel). Diese Arbeit am Kinde wird nicht leicht sein; denn sie ist notwendig mit der Bildung des Herzens verbunden.

Pius XII. sagt (Mediator Dei): „Es sollen alle Gläubigen bedenken, daß es eine hohe Pflicht und große Würde für sie bedeutet, am eucharistischen Opfer teilzunehmen, . . . daß sie aufs engste sich mit dem Hohenpriester verbinden, gemäß dem Worte des Apostels: Seid so gesinnt wie Christus Jesus. Zusammen mit ihm und durch ihn sollen sie jenes Opfer darbringen und zugleich mit ihm sich selbst opfern. Das Opfer wird hauptsächlich in der Person Christi dargebracht. Die Darbringung, die auf die Handlung folgt, ist eine Art Bezeugung. Die ganze Kirche stimmt in die von Christus vollzogene Darbringung ein und opfert zugleich mit ihm. Damit jedoch diese Darbringung ihre volle Wirksamkeit erzielt, müssen die Gläubigen sich selbst als Opfergabe darbringen."

Der Hl. Vater gibt auch hier an, wie wir dieses Selbstopfer gestalten sollen: „Während wir um den Altar versammelt sind, sollen wir unser Inneres so umformen, daß alles, was Sünde in ihm ist, völlig ausgelöscht, jedoch mit Eifer alles gepflegt und gestärkt wird, was Christus, das übernatürliche Leben, nährt."

Auch mit der Erstopferfeier ist die Aufgabe für die Eltern nicht abgeschlossen. Es gilt, immer wieder dem Kinde, das in seiner äußeren und inneren Selbständigkeit wächst und sein Wissen bereichert, den vollständigen äußeren und inneren Aufbau der hl. Messe nahe zu bringen, zum Gebrauch des Meßbuches anzuleiten und ihm zur Verwirklichung seiner Selbsthingabe zu verhelfen.

Muß das Kind auch *beichten?* Der Papst sagt: „Der Brauch, die zur Vernunft gelangten Kinder zur Beichte nicht zuzulassen oder, wenn sie beichten, sie nicht loszusprechen, ist durchaus verwerflich." Das Kind soll also zur hl. Beichte gehen, ohne daß ein planmäßiger Unterricht seitens des Seelsorgers vorangegangen ist. Die Eltern sollen das Kind auch zur hl. Beichte vorbereiten. Kinder werden in diesem frühen Alter kaum schwere Sünden begangen haben. Darum besteht für sie keine Beichtpflicht im eigentlichen Sinne; aber da das Kind gut und böse zu unterscheiden gelernt hat, da ihm im Laufe der Jahre auch die Gebote Gottes in der Unterweisung durch die Eltern nahegebracht worden sind, ist es sich auch seiner Fehler und läßlichen Sünden durchaus bewußt. Darum sollen dem Kinde auch die Gnaden des hl. Bußsakramentes zuteil werden, die es im Guten bestärken.

Die Beichte des Kindes soll nun nicht nach einem bestimmten Schema erfolgen. Es ist Sache der Eltern, dem Kinde in aller Güte und Geduld bei der Erforschung

des Gewissens zu helfen; sie führen es zur Reue mit dem Hinweis auf den leidenden Heiland, am besten durch freie Gebete; sie machen das Kind auch aufmerksam auf die Schweigepflicht des Priesters und helfen ihm, einen guten Vorsatz zu fassen. Das geht sehr leicht beim Morgen- und Abendgebet, etwa bei dem Gebet: Bevor ich mich zur Ruh begeb. Bei dem Satz: „Und hab ich heut mißfallen Dir", läßt sich leicht eine kleine Pause einschalten für die Erweckung der Reue und des guten Vorsatzes, bevor man weiterbetet: „So bitt ich Dich, verzeih es mir".

Aber die Eltern können das Kind auch hierbei noch weiterführen. Den Beichtvorsatz lassen sie zur Gabe für das hl. Opfer werden. Wenn etwa das Kind als Beichtvorsatz den Gehorsam besonders treu üben wollte, motivieren die Eltern diesen Vorsatz vom Gehorsam des Heilandes her. So wird das tägliche Gebet, die Beichte, das Opfer und die hl. Kommunion zu einem formenden Prinzip im täglichen Leben des Kindes. Das ist volle christliche Erziehung, die Christus mit seiner Gnade unterstützt.

Wie oft soll das Kind wohl beichten? Sicher nicht vor jeder hl. Kommunion. Es gilt für das Kind dieselbe Grundregel wie für Erwachsene, die der Papst in seinem Oftkommuniondekret vom 14. 2. 1906 angibt: „Wenn es auch passend ist, daß die häufig Kommunizierenden von läßlichen, wenigstens von vollständig überlegten läßlichen Sünden und der Anhänglichkeit an sie frei seien, so genügt es doch, daß sie von schwerer Schuld frei sind und den Vorsatz haben, niemals in Zukunft schwer zu sündigen. Wenn dieser ehrliche Seelenentschluß vorhanden ist, dann müssen die täglich Kommunizierenden auch von läßlichen Sünden und der Anhänglichkeit an sie allmählich frei werden."

Da das Kind noch nicht die schweren von den läßlichen Sünden unterscheiden kann und im Zweifelsfalle sicher keine schwere Sünde vorliegt, genügt es, daß es etwa alle vier Wochen zur hl. Beichte geht. Jedenfalls aber gilt, was das kirchliche Rechtsbuch sagt (can. 906), daß die Kinder wie die Erwachsenen wenigstens zur jährlichen Beichte verpflichtet sind.

Die Kirche fordert, daß jeder, der am Altare das hl. Brot empfangen hat, Gott auch den gebührenden Dank darbringe, sagt der Hl. Vater in seinem Rundschreiben ‚Mediator Dei'. Darum dürfen die Eltern es nicht unterlassen, das Kind von Anfang an zur Danksagung zu erziehen. Wer sich des Wertes dessen, was er empfangen hat, bewußt ist, wird von selbst dafür Dank sagen. An der Art der Danksagung können wir ermessen, wie groß unsere Wertschätzung dieses hl. Sakramentes ist. Freilich, sagt der Hl. Vater, sollen wir Gott immer Dank sagen und nie von seinem Lobe ablassen; aber er mißbilligt und tadelt alle, die meinen und anraten, daß eine besondere Danksagung nach dem Empfange des Altarssakramentes nicht mehr notwendig wäre. Er lobt dagegen alle, die „nach dem Empfang des eucharistischen Mahles, dem göttlichen Meister innig verbunden, mit ihm, soweit die Umstände es gestatten, traute und heilsame Zwie-

sprache halten, nicht bloß, um sich mit ihm liebend zu besprechen, sondern auch um ihm Dank zu sagen, den gebührenden Lobpreis darzubringen und besonders um die Kraft zu erbitten, alles aus der eigenen Seele zu entfernen, was die Wirksamkeit dieses Sakramentes vermindern könnte und alles zu tun, was das innere Wirken Jesu Christi zu begünstigen imstande ist". Erst so kann das hl. Sakrament reiche Früchte entfalten. Auch hier müssen die Eltern mit eigenem Beispiel vorangehen und versuchen, das Kind dazu anzuleiten. Sie müssen alle Mittel ausschöpfen, die die hl. Kirche anrät, damit der göttliche Heiland einen möglichst breiten Raum in der Seele des Kindes findet. Nur so können alle Hoffnungen, die die Kirche in die Frühkommunion setzt, verwirklicht werden.

„Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh 15, 5). Wenn die Eltern im Vertrauen auf die Gnadenhilfe Gottes, die ihnen durch das hl. Sakrament der Ehe als bleibende Hilfe gegeben ist, ihre Erzieheraufgabe mutig und freudig aufnehmen, werden sie sich an einem gesegneten inneren Wachstum ihres Kindes freuen können. Grade beim Kinde werden die Früchte der Gnaden dieses hl. Sakramentes besonders leicht sichtbar. Das Kind wächst an Tugend und Gnade; es wird alles Sündhafte mehr und mehr meiden, es wird die Kirche lieben. Wer aber glaubt, auf diese Gnadenhilfe Gottes verzichten zu können, wird an seinen Kindern leicht enttäuscht werden und wird die Rechenschaft vor Gott für die Seele des Kindes einst fürchten müssen. „Ohne mich könnt ihr nichts tun", sagt der Heiland.

Unsere heranwachsende katholische Generation muß von Messe und Kommunion her geformt werden. Es muß nachgeholt werden, was über 50 Jahre hindurch mehr oder weniger versäumt wurde. Hätten alle Priester und Eltern diese Frohbotschaft von der Frühkommunion befolgt, dann wäre unsere heutige Generation religiös gefestigter als sie es leider tatsächlich ist.

WORT DES HEILS

Gedanken zu einer Theologie der Predigt

Von Franz Xaver Arnold

„Theologie der Predigt" – diese Formulierung schließt die Voraussetzung in sich, daß Homiletik mehr ist als rhetorica ecclesiastica, wie die Theologen der karolingischen Renaissance und mit ihnen das ganze Mittelalter sie nannten; mehr auch als die ars bzw. ratio praedicandi im Sinne der Humanisten Reuchlin und Eramus um 1500 im Anschluß an des Aristoteles ars oratoria; mehr somit als praktische Anleitung zum Gebrauch dieser Rhetorik für die kirchliche Verkündigung; eine Aufgabe, welche die vom Geist der Renaissance beschwingte, aus dem Boden der deutschen Aufklärung um 1800 aufkeimende Pastoraltheologie dem zugleich mit der Ausbildung der Juristen und Advokaten in der Kunst der Beredsamkeit betrauten Professor der Rhetorik übertragen wissen wollte. „Theologie der Predigt" – diese Formulierung setzt voraus, daß es in der Homiletik nicht nur und nicht primär um ein methodologisches Anliegen geht, bestehend in der sprachlichen Vereinfachung und psychologischen Anpassung der Schultheologie an die Bedürfnisse der Verkündigung. „Theologie der Predigt" – diese Formulierung geht vielmehr davon aus, daß es in der Homiletik allen Ernstes um ein primär theologisches Anliegen geht, dessen Gesetzmäßigkeit sich nicht ohne weiteres deckt mit der der Schultheologie.

I

Es ist noch nicht lange her, daß der eigentlich theologische Charakter der Homiletik und die Eigenständigkeit der Verkündigung gegenüber der Schultheologie erkannt worden ist. Einer der ersten, der das Anliegen gesehen und aufgegriffen hat, war Johann Baptist Hirscher. Seine mutige Programmschrift aus dem Jahr 1823 „Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik im gegenwärtigen Deutschland" wollte im Grunde nichts anderes zur Geltung bringen als die Eigengesetzlichkeit der Verkündigung gegenüber der Schultheologie. Sein „Kampf für das Evangelium gegen die Scholastik", um seine eigenen Worte zu gebrauchen, galt nicht eigentlich der Scholastik an und für sich und ihrer Pflege durch den „Theologen von Profession", sondern ihrem Einbruch in Katechese und Predigt. Indes, Hirscher hat diese Unterscheidung in seiner Schrift selbst nicht sauber durchgehalten. Da er überdies die Scholastik mehr in ihrer zeitbedingten Entartung als in ihrer bleibenden Größe kannte und in der Hitze des Gefechtes nicht selten über die durch die Tradition gezogene Grenze und damit über das Ziel hinaus schoß, hat er den Männern der damals heraufsteigenden Neuscholastik mit Joseph Kleutgen an der Spitze selbst die Waffen geliefert, um

einen Gegensatz zu konstruieren zwischen seinem kerygmatischen Anliegen und der „Theologie der Vorzeit". Da die Kritiker Hirschers in der Neuscholastik nicht eine zeitgültige, sondern die endgültige Fassung des kirchlichen Lehrbegriffs erblicken zu müssen glaubten, hatten sie es leicht, jedes Abweichen von der Neuscholastik als einen Verstoß gegen den kirchlichen Lehrbegriff selbst zu disqualifizieren. Die Folge war, daß die Einsicht in und das Bemühen um die Eigengesetzlichkeit der Verkündigung um ein volles Jahrhundert vertagt wurde.

Dieses Jahrhundert aber war gekennzeichnet durch eine tiefgreifende Glaubenskrise. Das Mißverhältnis zwischen dem riesigen Aufwand an katechetischer wie homiletischer Arbeit einerseits und dem geringen religiösen Erfolg anderseits war so groß, daß schließlich die Frage nicht mehr unterdrückt werden konnte, ob nicht doch ein innerer, kausaler Zusammenhang besteht zwischen dem erschreckenden Glaubensschwund und der herkömmlichen Glaubensverkündigung. Bezeichnenderweise ist diese Frage in unserer Generation am lautesten gerade von jener Theologenschule gestellt worden, deren Vertreter 100 Jahre zuvor in der heilsgeschichtlich bestimmten kerygmatischen Reformidee Hirschers eine Gefahr sehen zu müssen glaubten. Hatten die Jesuitentheologen Deharbe und Kleutgen im 19. Jahrhundert die Unterscheidung zwischen Evangelium und Scholastik oder, wie wir heute sagen, zwischen Theologie und Kerygma verworfen, so bekannten sich in den letzten 20 Jahren die Innsbrucker Jesuitentheologen mit Emphase zu der Einsicht: „Theologie und Verkündigung sind nicht dasselbe"; „das Dogma sollen wir kennen, verkünden aber müssen wir das Kerygma". Es besteht eine gewisse Kluft zwischen der Theologie, wie sie tatsächlich ist, und der Verkündigung, wie sie sein soll; und diese hat anderen Gesetzen zu folgen als jene. Hatten die Herolde der Neuscholastik vor 100 Jahren Aufgabe und Ziel der Homiletik in der methodisch verfeinerten Übertragung ihrer Schultheologie auf die praktische Verkündigung gesehen, so ging und geht es den Innsbruckern unserer Tage – und nicht nur ihnen, sondern allen um die Erneuerung der Predigt Besorgten – vordringlich um die inhaltliche Frage. Nicht mehr nur das „Wie", das natürlich auch jetzt seine Bedeutung behält, sondern vor allem das „Was" steht im Vordergrund des Interesses. Die leidenschaftliche Diskussion für und wider diese „Verkündigungstheologie" aber hat zu einem tieferen Wissen um die relative Eigenständigkeit der Verkündigung, aber auch zur Einsicht in den Heilscharakter und in den kerygmatischen Akzent aller echten Theologie geführt. Nicht nur methodisch, so wurde erkannt, sondern auch theologisch hat die Verkündigung andere Wege einzuschlagen als die Schultheologie. Sie bedarf nicht nur einer anderen Sprechweise, sondern auch einer anderen Architektonik. Denn Predigt ist etwas anderes als ein popularisierter theologischer Traktat. Die christliche Botschaft darf in der Verkündigung nicht, wie in der Theologie, rational zergliedert werden, vielmehr ist alles einzelne kerygmatisch zu konzentrieren um die Mitte, um das Zentralmysterium der Heilsgeschichte: Das war und ist die Erkenntnis, die von der einseitig formal-methodischen fast zwangsläufig

zur materialkerygmatischen Orientierung hinübergeführt hat. Damit aber hat die Homiletik begonnen, zu werden, was sie ihrem Gegenstand und Wesen nach ist und sein muß: Theologie der Predigt.

II

Freilich, so grundlegend die materialkerygmatische Besinnung für das Zustandekommen einer Theologie der Predigt ist, erschöpfen kann sich diese darin nicht. An ihrem Anfang steht eine noch tiefere Frage, von deren Beantwortung der Ernst und die Stoßkraft aller Verkündigung letztlich abhängt: die Frage nach der Funktion und Bedeutung der Predigt im Gesamt der Heilsordnung und der kirchlichen Heilsvermittlung. Es fragt sich näherhin: Kommt dem Worte Gottes und seiner Verkündigung wirklich Heilskraft und Heilsbedeutung zu? Oder hat das Wort nur die Funktion, Wahrheit, Glaubenswissen und -einsicht zu vermitteln?

Diese Frage wird im Raum der Kirche und erst recht im Gespräch zwischen den Konfessionen nicht einheitlich beantwortet. Wir Katholiken sind vielfach gewohnt, das Wort Gottes und seine Verkündigung vorzüglich, ja teilweise ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Belehrung, als Träger und Mittler von Wahrheit zu betrachten, nicht aber als Träger und Mittler von Gnade.

Wesentlich gefördert wurde dieses Verständnis der Wortverkündigung durch die, wie der Jesuitentheologe Josef Fuchs[1] nachgewiesen hat, uns erst seit etwa 150 Jahren zur Selbstverständlichkeit gewordene, bis dahin aber durchaus fremd gebliebene ekklesiologische Dreiteilung des kirchlichen Dienstes in Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt. Im Gegensatz zu dieser Trilogie kannte die ganze frühere katholische Tradition, einschließlich der besonders durch Kardinal Bellarmin geprägten Ekklesiologie der gegenreformatorischen Epoche, nur die althergebrachte Zweiteilung der Kirchengewalt in ordo und jurisdictio. Dabei galt das Lehramt als Ausfluß des ordo, als Ausfluß jedenfalls auch des ordo, nicht nur des jurisdictio. Mit dem Zusammenhang zwischen Weihe und Lehramt war der priesterliche, gnadenvermittelnde Charakter auch des Lehramts gewahrt und ins Bewußtsein gehoben. Die Weihe galt als die konkrete Deputation und als die innere Befähigung auch zum Lehramt, das im ordo verwurzelte Lehramt als eine Form der Fortsetzung des Erlösungswerkes Christi, das Wort als die übernatürliches Leben zeugende Kraft, die ein Vaterschaftsverhältnis begründet. Diese Vaterschaft hat kein Geringerer als Paulus ausdrücklich auf die Wortverkündigung – nicht auf das Sakrament – begründet, wenn er 1 Kor 4, 15 schreibt: „Wenn ihr auch zahllose Erzieher in Christus hättet, so habt ihr doch nicht viele Väter; ich allein bin euer Vater in Christus Jesus durch das Evangelium gewor-

1) Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie. Bonn 1941.

den." Aus dem gleichen Grund, also wegen ihres Zeugnisses für das Evangelium, sprechen wir von den „Vätern", von der Patristik des christlichen Altertums.

Dieser weihesakramentale oder, wie Fuchs sagt, „charismatisch-priesterliche Charakter" des Lehramts und sein Zusammenhang mit dem ordo nun wurde verdunkelt, als die überlieferte katholische Zweiteilung von ordo und jurisdictio zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch die ekklesiologische Trilogie Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt abgelöst wurde. Von den beiden Kanonisten Ferdinand Walter[2] und Georg Philipps[3] in bewußtem Gegensatz zur hergebrachten katholischen Zweiteilung in ordo und jurisdictio aus der protestantischen Theologie ihrer Zeit entlehnt und systematisch in die katholische Ekklesiologie eingeführt, hatte die Dreiämterlehre unwillkürlich eine gewisse Distanzierung und Verselbständigung des Lehramtes gegenüber dem Priesteramt im engeren Sinn des neuen Sprachgebrauchs zur Folge. Eine Tendenz, die sich auf Verständnis und Inhalt der Verkündigung um so verhängnisvoller auswirken mußte, je mehr die Theologie und speziell die damals anhebende Pastoraltheologie unter den Einfluß des deistischen Denkens und des rationalen Determinismus jener Zeit geriet.

Nun fehlte es im 19. Jahrhundert zwar nicht an Theologen, welche die Lehrgewalt nicht nur in Beziehung zur jurisdictio, sondern auch zum ordo brachten und die Befähigung zum Lehramt in der heiligen Weihe begründet wissen wollten. Wie energisch der antideistische Ansatzpunkt die ersten Tübinger zu einem ausgesprochen theozentrisch-pneumatischen Verständnis aller, auch der kerygmatischen Wirkformen der Kirche befähigt hat, wurde an anderer Stelle dargetan[4]. Aber auch Matthias Scheeben[5] spricht in einem großangelegten Versuch ausdrücklich von der seinsmäßigen Befähigung zur Lehrgewalt durch den ordo. Die authentische Lehrbezeugung trägt, so meint Scheeben, in voller Parallele zur Weihegewalt den Charakter der Übermittlung übernatürlicher Güter und der Erzeugung übernatürlichen Lebens. Sie ist infolgedessen gleich der Weihegewalt als eine Wirkung der durch die Weihe vermittelten fruchtbaren Verbindung mit dem Heiligen Geist anzusehen. Zwar besteht ein Unterschied zur sakramentalen Weihegewalt insofern, als die authentische Lehrbezeugung leicht von der persönlichen Tätigkeit und Fähigkeit des Gewaltenträgers abhängig ist. Allein die menschliche Unzulänglichkeit kann, so meint der rheinische Theologe, nicht hindern, daß in der Lehrverkündigung der Bischöfe, aber auch der Priester und Diakone das Wirken des Heiligen Geistes und die Kraft der heiligen Weihe sich als fruchtbar erweist.

2) *Ferdinand Walter*, Lehrbuch des Kirchenrechts aller Confessionen. Bonn ^{4}1829, § 29 Anm. 3.
3) *Georg Philipps*, Kirchenrecht, Bd. 1. Regensburg 1845.
4) Vgl. *Arnold*, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Freiburg 1956, S. 113–194, bes. 139 ff. und 173 ff.
5) *M. Scheeben*, Handbuch der Dogmatik I (1873), Buch 1, bes. § 10. Vgl. *Josef Fuchs*, Weihesakramentale Grundlegung der kirchlichen Rechtsgewalt. Scholastik 1941, S. 499, 504 f.

Leider hat sich dieses pneumatische Verständnis des Wortes und seiner Verkündigung im durchschnittlichen katholischen Bewußtsein nicht allgemein durchgesetzt[6]. Die Zeugung übernatürlichen Lebens bleibt hier im wesentlichen fast ausschließlich dem Sakrament vorbehalten. Das Sakrament, und nur das Sakrament gilt als das Gnadenmittel schlechthin. Das Wort und seine Verkündigung wird fast nur unter dem didaktischen Gesichtswinkel des „Unterrichts" und der Belehrung gesehen, als Träger und Mittler von Wahrheit, nicht aber als Träger und Mittler von Gnade und Heil.

Ein typisches Beispiel dafür ist ein Artikel des großen Tübinger Dogmatikers Johannes Kuhn in der Theologischen Quartalschrift 1855 über das Thema: „Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten". Kuhn schreibt: „Das Wort Gottes ist kein Gnadenmittel im eigentlichen Sinn; es ist an die Anhörung desselben keine Gnade geknüpft: weder die der Sündennachlassung noch die Erneuerung des inneren Menschen; vielmehr werden wir durch die Predigt des Evangeliums, durch Anhörung des Wortes Gottes zum Glauben geführt und als Gläubige sodann mittels des Sakramentes gerechtfertigt."[7] Kuhn scheint hier vorübergehend davon abzusehen, daß der Glaube doch zutiefst Gnade ist. Er scheint außer acht zu lassen, daß die Liturgie der heiligen Messe dem Worte Gottes offenbar doch eine Kraft der Sündennachlassung zuschreibt, wenn sie die Lesung des Evangeliums beschließt mit der Bitte: „Per evangelica dicta deleantur nostra delicta." Und wenn der Prediger nach der Verkündigung des Gotteswortes die deprekatorische Absolutionsformel über die Gemeinde spricht, geschieht das dann nicht von der Vorstellung aus, daß auch das Anhören der Predigt eine sündentilgende Kraft hat? Kuhn aber meint: Durch das Wort Gottes wird „kein Heilszustand, sondern nur ein daraufhin disponierender Heilsakt vermittelt".[8] „Ist sein Inhalt vernommen und durch die göttliche Gnade geglaubt, so hat es seine Wirkung getan, seine Bestimmung erfüllt. Seine eigentliche, prinzipale Wirksamkeit ist – so sagt er wörtlich – eine natürliche auf Geist und Gemüt des Menschen; die prinzipale Wirksamkeit des Sakramentes dagegen ist eine übernatürliche . . ., weil es nicht vermöge seiner Natur, als dieser äußerlichen Abwaschung z. B. unter der Anrufung des dreieinigen Gottes, wirken soll und wirkt, was es wirkt, sondern vermöge seiner göttlichen Einsetzung, vermöge dessen, daß die göttliche Gnadenwirksamkeit, daß der Heilige Geist seiner als des Mittels oder Instruments zur Hervorbringung dieser Wirkung sich bedient."[9]

Diese enge Beziehung zum Heiligen Geist glaubt Kuhn dem Worte Gottes nicht zusprechen zu dürfen. Wohl versichert unser Theologe, beide, Wort und Sakra-

6) *M. Scheeben,* Die Mysterien des Christentums, § 80. *C. Feckes,* Das Mysterium der hl. Kirche, S. 128–131.
7) ThQ 1855, S. 14.
8) Ebd. 16.
9) Ebd. 20.

ment, seien „gleich wesentlich", sie stehen „auf gleicher Linie" und seien von gleicher Dignität, wie sie auch in Ansehung ihres Ursprungs, ihrer Einsetzung und Stiftung, die beiderseits eine unmittelbar göttliche ist, sich nicht unterscheiden[10]. Und doch schreibt er wenige Seiten später, der Heilige Geist stehe in keinem näheren Verhältnis zu seinem Wort als die menschliche Vernunft zu dem ihrigen. Nun sei aber dem Wort eines Menschen der Gedanke dieses Menschen nicht immanent, vielmehr offenbare sich der Gedanke eines Menschen lediglich durch das Medium des Wortes. Analog sei auch das Wort Gottes nur seinem Inhalt nach göttlich, nach seinem Wesen, nach Materie und Form aber menschlich. Gott spricht zum Menschen, indem er seine Worte in menschliche Worte kleidet, damit der Mensch sie verstehen könne[11]. Aus diesem Grund glaubte Kuhn dem Worte Gottes nur eine „präparatorische"[12], nicht aber eine gnadenvermittelnde Kraft zuschreiben zu können, ähnlich der des Sakraments.

Wie kam, so fragt es sich, der geistvolle Dogmatiker zu dieser Auffassung? Antwort: auf dem Weg der Kontroverse. Sein Artikel wendet sich ex professo gegen die reformatorische Lehre von der mehr oder weniger allein dominierenden Stellung des Wortes in der Heilsordnung, die das Wort Gottes als das erste und wesentliche Gnadenmittel, als das Sakrament κατ' ἐξοχήν, ja „hypersakramentalisch" geschätzt wissen will und so zwangsläufig zur Unterschätzung der Sakramente und ihrer Kraft geführt hat. Die Rechtfertigung durch den Glauben allein bedingt – so schreibt Kuhn mit Recht – die ausschließliche Betonung der Predigt des Wortes Gottes als Gnadenmittel oder doch ihre Erhebung über die Sakramentsadministration, und dies bedingt hinwiederum entweder die gänzliche Geringschätzung der Sakramente oder ihre Beschränkung auf die ganz untergeordnete Bedeutung[13] „eines bloßen Unterstützungsmittels des Wortes (adminicula verbi)"[14]. Ein Standpunkt, von dem Kuhn scharfsinnig feststellt, daß er von den protestantischen Theologen „weithin verlassen wurde und wird, sobald man zum Aufbau eines dogmatischen Lehrsystems schritt"[15]. Man sieht: Die für das katholische Denken vielfach noch immer bezeichnende Kuhnsche Auffassung ist gewachsen auf dem Boden gegenreformatorischer Dialektik. Von diesem kontroverstheologischen Hintergrund aus wird sie verständlich und ihr berechtigtes Anliegen sichtbar. Und doch fragt es sich, ob nicht auch an diesem wie an vielen anderen Punkten die Kontroverse mit fast dialektischer Notwendigkeit dazu geführt hat, daß aus antireformatorischer Tendenz das von den Neuerern überbetonte Verbum zu sehr in den Hintergrund, das von jenen angefochtene Sacramentum dagegen in den Vordergrund der katholischen Betrachtungsweise gerückt wurde. Es fragt sich näherhin: Handelt es sich bei der im ka-

10) Ebd. 7 und 9.
11) Ebd. 35.
12) Ebd. 24.
13) Ebd. 51.
14) Ebd. 43.
15) Ebd. 53.

tholischen Raum noch da und dort nachwirkenden Auffassung, das Wort sei lediglich Träger von Wahrheit und allein das Sakrament Mittler von Gnade und Heil, nicht doch um eine zeitbedingte Akzentverlagerung, die mehr dem Bedürfnis gegenreformatorischer Dialektik als der Ökonomie des Heils entspricht?

III

Diese Frage glaube ich weithin bejahen zu müssen. Offenbar hat die Reformationskontroverse gerade die Erörterung über dieses pastoraltheologisch so grundlegende Problem – hüben wie drüben – auf das Nebengeleise einer zeitbedingten Polemik geschoben. Der Streit um das Verhältnis und den Anteil von Glaube und Sakrament im Heilsgeschehen hatte zur Folge, daß die beiden Wirkformen der Kirche, Wortverkündigung und liturgisch-sakramentaler Dienst, einander gegenübergestellt wurden im Sinne des mehr oder weniger unvermittelten Dualismus und Parallelismus eines subjektiven und eines objektiven Heilswegs. In Wirklichkeit aber stehen beide Wege und beide Wirkformen in einer innigen dynamischen Verbindung, in einem unablösbaren Wechselverhältnis zueinander. Ein Glaube, der die Sakramente nicht ergriffe und als göttliche Ordnung ehrte, wäre unwahr und mangelhaft; ein Sakrament, das nicht auf der Basis des Glaubens stünde, wäre Magie. Folgerichtig wäre auch eine Verkündigung, die nicht zu den Mysterien – zu den Sakramenten – riefe, und ein Sakrament, das nicht zugleich Verkündigung wäre, unwahr und mangelhaft.

Nach der Heilsordnung sind auch die Sakramente nicht nur „Gnadenmittel", sondern auch Verkündigung. Sagt nicht Paulus vom Sakrament der Sakramente: „So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn"[16]? Das gilt von allen Sakramenten. Jedes von ihnen ist in seiner Art „Verkündigung des Herrentodes". Folgerichtig enthält der Ritus jedes Sakraments einen sermo, einen λόγος, und mit Vorliebe hieß das größte aller Sakramente in alter Zeit θυσία τοῦ λόγου, θυσία λογική. Und es ist nicht Zufall, sondern im Wesen der Sache begründet, daß gerade die Liturgie der Messe Wortgottesdienst und Sakramentsfeier zu einer unlösbaren Einheit verbindet. Thomas von Aquin sagt von den Sakramenten, sie seien nicht nur Denkzeichen der Passion, sondern auch Kennzeichen des Glaubens: signa protestantia fidem, Zeichen, die den Glauben bekunden und bezeugen. Keine Frage: das Sakrament ist nicht nur „Gnadenmittel"; es ist auch „Verkündigung".

Andererseits ist aber auch das Wort, die Predigt, nicht nur Träger von Gedanken, Mittler und Verkünder von Wahrheit, sondern auch Träger und Mittler von Gnade und Heil. Kommt nicht die größte aller Gnaden, die Grundlage aller

16) 1 Kor 11, 26.

Rechtfertigung, der Glaube „vom Hören", also von der Verkündigung? Die Schau der Glaubensverkündigung nur unter dem Gesichtspunkt der Belehrung, des Unterrichts, der Wahrheitsvermittlung verkürzt das Wort Gottes und seine Verkündigung um seine volle und ursprüngliche Bedeutung. Diese Schau entspricht nicht dem biblischen Denken und nicht der Heilsökonomie. Sie ist mehr griechisch als biblisch-christlich. Um diesen Tatbestand und die damit gegebene homiletische Situation und Aufgabe in ihrem ganzen Ernst zu sehen, ist es notwendig, das griechische und das biblische Verständnis des Logos voneinander abzuheben. Dabei hat man der Versuchung zu widerstehen, vor der der klassische Philologe Hermann Langerbeck[17] in seiner Besprechung von Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments" mit Recht warnt, der Versuchung nämlich, im Sinn dialektischer Theologie in allem und jedem künstlich einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Hellenismus und Neuem Testament zu konstruieren.

Im griechischen Logos spiegelt sich der Rationalisierungsprozeß des hellenischen Geistes. Die Begriffe λόγος und λέγειν sind geradezu symbolisch für griechisches Welt- und Daseinsverständnis. Der griechische Logos meint ursprünglich das λέγειν, das Zählen und Erzählen, das Berichten und Explizieren von Sachen und Sachverhalten. Es ist die Sache, was in Rede steht und in Rede genommen wird; und es ist die ratio des Menschen, der denkende Geist, der das tut. Demzufolge ist der griechische Logos Ausdruck des Gedankens, des Begriffs einer Sache; mehr sachliche Aussage als personaler Anspruch und schöpferisches Machtwort an den Menschen. Der griechische Logos ist Wort, Rede, Verlautbarung, Offenbarung nicht in dem Sinn, daß hier etwas verkündet wird, auf das man hören, horchen und gehorchen muß, sondern in dem Sinn, daß hier etwas aufgezeigt und einsichtig gemacht wird, das man verstehen und erkennen soll. Der griechische Logos will einen sinnvollen Sachverhalt aufzeigen. Der Grieche glaubt, daß in den Dingen ein Sinn, ein erkennbares Gesetz, ein Logos steckt, der das Erkennen und Verstehen durch den menschlichen Logos überhaupt erst möglich macht, es aber auch fordert. Sache, Wesen und Sein, Norm und Denken bringt der griechische Logos in eine rationale, erkenntnismäßige Beziehung. Der griechische Logos ist Träger von Sachverhalten, Mittler von Einsicht, Erkenntnis und Wissen; er ist sachlicher Bericht über Gewesenes und Seiendes.

Anders die biblischen Bezeichnungen für „Wort", das alttestamentliche *debar Jahve* und der neutestamentliche λόγος τοῦ θεοῦ in den Schriften der Offenbarung. Hier tritt zum rationalen das voluntaristische, zum dianoetischen das dynamische Moment. Das „Wort" der Bibel meint nicht (jedenfalls nicht in erster Linie) Sachen, sondern Menschen. Nicht so sehr die Sache als vielmehr der Mensch ist es, was hier in Rede steht und in Rede, in Anspruch genommen wird.

17) in: Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. München 1951, S. 1–17.

Das biblische Wort ist primär nicht Bericht über Sachen, sondern Gericht über Menschen; es zielt primär weniger auf sachlichen Ausspruch als auf personalen Anspruch. Es begnügt sich nicht mit Erkenntnis, sondern fordert Anerkenntnis und Gehorsam, das ἀκούειν und ὑπακούειν. Folgerichtig wendet sich das Wort der Bibel weniger an das Denkvermögen als an den Willen. Es ist primär nicht Kundgabe eines Sachverhalts, sondern Offenbarung des Willens, schaffende Macht, schöpferisches Handeln Gottes an den Menschen, an Israel, am Volke Gottes. Das alttestamentliche *debar Jahve* wie der neutestamentliche λόγος τοῦ θεοῦ ist die entscheidende Macht in Geschichte und Heilsgeschichte.

Gottes Wort trägt Werkcharakter[18]. Es sagt nicht nur, was es sagt; es wirkt auch, was es sagt. Durch sein Wort hat Gott die Welt erschaffen. „Er sprach und sie ward." Nichts ist geschaffen, was nicht durch den Logos geschaffen wäre. Gottes Werk trägt Wortcharakter. So bezeugt das Alte und das Neue Testament. Gottes Wort ist Kraft, ἐνεργής, sagt Hebr 4, 12. Wie ein zweischneidiges Schwert geht es aus dem Munde des Menschensohnes hervor[19]. Es kehrt nicht leer zurück; es habe denn Gottes Befehl vollzogen und seinen Willen vollbracht[20].

An diesem wahrhaft dynamischen Charakter des Wortes Gottes hat auch seine Verkündigung, die Predigt, teil. Die Bibel sieht das Wort der Verkündigung nicht griechisch, also nicht primär aufzählend und erzählend, rückschauend, schildernd, nicht in erster Linie als Bericht über Vergangenes, sondern dynamisch vorwärts gerichtet als wirkende Kraft der Heiligung und Heilsvermittlung. Von der Kraft des Wortes erwartet der Herr selbst die Heiligung der Seinen: „Dein Wort ist Wahrheit." „Für sie weihe ich mich, damit auch sie geweiht seien in der Wahrheit. Doch nicht für sie allein bitte ich, sondern auch für die, die durch ihr Wort zum Glauben an mich kommen."

Das Wort der Verkündigung ist in apostolischer Zeit identisch mit der Botschaft von Jesus Christus, identisch mit dem Evangelium[21]. Demgemäß überträgt die Apostelpredigt die wichtigsten Aussagen über das Evangelium auch auf die Wortverkündigung. Folgerichtig steht das Wort im Neuen Testament nicht nur und nicht primär auf der Linie der Wahrheitsvermittlung, sondern auf der Linie der Heilsvermittlung. Gewiß spricht das Neue Testament auch vom λόγος τῆς ἀληθείας, vom Wort der Wahrheit[22], aber fast jedesmal in Verbindung mit der Apposition: „Evangelium des Heils". Stets erscheint hier das Wort als heilsgeschichtliches Ereignis, als Träger göttlichen Willens, nicht nur als Mittler von Wahrheit, sondern auch als Heil und Gnade wirkende Kraft. Daher

18) *Ethelbert Stauffer*, Die Theologie des Neuen Testaments (1941), 38 ff.
19) Apg 1, 16; Mt 4, 14 ff.; Mt 12, 36 f.; Kol 1, 25; Apg 19, 11.
20) Is 55, 10 f.
21) Apg 15, 7; Eph 1, 13; Kol 1, 5.
22) Eph 1, 13; Kol 1, 15; 2 Tim 2, 15; Jak 1, 18.

in urchristlicher Zeit das Verständnis und die Bezeichnung des „Wortes Gottes" als λόγος τῆς σωτηρίας, Wort des Heiles[23], als λόγος τῆς χάριτος, Wort der Gnade[24], als λόγος τῆς ζωῆς, Wort des Lebens[25], als λόγος τῆς δικαιοσύνης, Wort der Gerechtigkeit[26]. Von eben dieser soterischen Schau des Gotteswortes her steht Paulus nicht an, vom λόγος τῆς καταλλαγῆς, vom Wort der Versöhnung zu sprechen, das Gott unter uns aufgerichtet hat. Dabei leitet die Erwähnung der Versöhnung direkt über zur Hervorhebung der Verkündertätigkeit. „Wenn jemand in Christus ist", so schreibt er 2 Kor 5, 17–19, „so ist er eine neue Schöpfung. Das alles verdanken wir Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt, uns den Dienst an der Versöhnung (die διακονία τῆς καταλλαγῆς), verliehen . . . und das Wort der Versöhnung, den λόγος τῆς καταλλαγῆς unter uns aufgerichtet hat."

Alle diese Aussagen und Genitive sind nicht nur eine Angabe dessen, wovon das Wort redet, sondern sehr viel mehr. Das Wort ist nicht nur Hinweis auf Gnade, Heil, Leben und Versöhnung; es wirkt vielmehr Gnade, Heil, Leben und Versöhnung. Es ist der λόγος ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν[27]; denn es ist δύναμις θεοῦ, Gottes Kraft[28], ἐνεργῆς[29]; es wirkt ἐνεργεῖται[30], und zwar schärfer als ein zweischneidiges Schwert[31]; es läßt sich nicht fesseln durch δεσμοί[32] oder durch menschlich-natürliche Urteile wie μωρία und σκάνδαλον[33]. Der von ihm Getroffene wird geheiligt: ἁγιάζεται[34]. Des Wortes normale und echte Wirkung sind Glaube und Liebe: πίστις καὶ ἀγάπη[35]. Und der Grund von alledem? Seine Kraft stammt aus Gott. Stets gilt das Wort der apostolischen Glaubensverkündigung als der λόγος τοῦ θεοῦ, ob dies mitgesagt ist oder nicht. „Nicht als Menschenwort, οὐ λόγιον ἀνθρώπων, sondern – wie es in Wahrheit ist, καθὼς ἀληθῶς ἐστιν – als Gotteswort, λόγιον θεοῦ, haben die Thessalonicher das Wort des Paulus aufgenommen[36]. Gott ist der Urheber dieses Wortes; Paulus nur sein „Verwalter"[37] und „Diener"[38]; darum hütet er sich vor jeder Veränderung und

23) Apg 13, 26.
24) Apg 14, 3; 20, 32.
25) Phil 2, 16; Hebr 4, 12; 1 Petr 1, 23.
26) Hebr 5, 13.
27) Jak 1, 21.
28) 1 Kor 1, 18.
29) Hebr 4, 12.
30) 1 Thess 2, 13.
31) Eph 6, 17.
32) 2 Tim 2, 9.
33) 1 Kor 1, 18. 23.
34) 1 Tim 4, 5.
35) 1 Tim 1, 14.
36) 1 Thess 2, 13.
37) Kol 1, 25.
38) 2 Kor 5, 18.

Verfälschung, die ein Eigenes daraus machen würde[39]. Gott selbst spricht das „Wort der Versöhnung". Von ihm hat es seine heiligende und heilende Kraft.

Aber selbst diese seine Kraft hat – nach Gottes eigenem Willen und nach dem klaren Zeugnis der Bibel – ihre Grenze an der Freiheit des Menschen, der die Möglichkeit hat, das Wort Gottes „anzunehmen" oder sich ihm zu versagen. Es geht daher nicht an, mit dem leider allzufrüh verewigten hervorragenden evangelischen Theologen Ragnar Asting im Sinne dialektischer Theologie anzunehmen, „daß Gott der allein Handelnde sei" im Vorgang der Verkündigung, daß also im Gehorsam des Glaubens nur Gottes Werk und keine, wirklich „keine Leistung von seiten des Menschen" gegeben sei[40]. Wer – wie Asting – dieses Axiom zum Apriori der biblischen Quellenanalyse macht, wird den ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen der Offenbarung nicht gerecht. Nach der Offenbarung bleibt der Mensch auch dort, wo er dem Wort und der Gnade seines Gottes begegnet, Mensch, der die ihm vom Schöpfer gegebene Kraft des Erkennens und Sichentscheidens auch im übernatürlichen Bereich in Freiheit zu tätigen und zu bewähren hat. Die prophetische Predigt, die Verkündigung Jesu und der Apostel will den Zuhörer nicht bloß ansprechen; sie beansprucht ihn vielmehr im Sinn einer echten Entscheidung aus Freiheit. Sie begnügt sich nicht mit dem ἀκούειν; sie fordert ein echtes ὑπακούειν, einen Gehorsam, der gewiß Gnade und doch auch freie Entscheidung des Hörers des Wortes ist. In diesem Sinn spricht das Neue Testament vom „Annehmen", vom δέχεσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, was nichts anderes ist als eine „Umschreibung des Glaubensbegriffs". Sie zeigt, daß nach dem Neuen Testament die menschliche Existenz Gott gegenüber eingegrenzt ist auf die Annahme seiner Gabe, daß aber im Hören der Botschaft der Mensch frei wird zur Entscheidung des Glaubens, die ihm aufgetragen ist.[41]

Beide Faktoren wirken zusammen im Vorgang der Predigt: Gottes schöpferisches Wort und die aus Freiheit geborene Entscheidung des Menschen. Zwischen ihnen aber bewegt sich – beiden verpflichtet – der erhabene Dienst am Wort, die διακονία τοῦ λόγου. Alle diese Faktoren aber, Gottes schöpferisches Wort, der Dienst des Predigers und die aus Freiheit geborene Glaubensentscheidung des Hörers, schließen zusammen in der höchsten Blüte und Frucht des Geistes: im Glauben, welcher die erste und machtvollste übernatürliche Wirklichkeit ist, ohne die es keine – auch keine sakramentale – Verbindung gibt zwischen Gott und dem Menschen. Predigt ist nicht ein Ereignis zwischen den Menschen unter sich, nicht Belehrung und Unterricht, nicht Ereignis zwischen Lehrer und Schüler; sie ist Ereignis zwischen Gott und dem Menschen. Ihr Ziel erschöpft

39) 2 Kor 2, 17.
40) *Ragnar Asting*, Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, dargestellt an den Begriffen „Wort Gottes", „Evangelium" und „Zeugnis". Stuttgart 1939, S. 727 f. und oft.
41) *Kittel*, Wörterbuch zum NT II, S. 53.

sich nicht in der Vermittlung von Wahrheit und Wissen; ihr Ziel heißt vielmehr σωτηρία, χάρις, ζωή, καταλλαγή.

Auch die Predigt ist Gnadenmittel, nicht nur das Sakrament; auch das Sakrament ist Verkündigung, nicht nur die Predigt. Das Sakrament kann nicht bestehen ohne das Wort und das Wort nicht ohne das Sakrament.

Ich schließe mit einer Frage, die mir ebenso peinlich wie schmerzlich auf die Seele fiel, als ich vor 20 Jahren fast unvorbereitet vor die Aufgabe gestellt wurde, Homiletik zu dozieren, mit einer Frage, die mich quälte, längst bevor ich Karl Barths Klage[42] über das „silentium altissimum" des katholischen Dogmatikers in dieser Frage gelesen hatte: Warum fehlt in unserer katholischen Dogmatik neben dem umfangreichen Traktat „De Sacramentis" der nicht weniger bedeutsame Traktat „De Verbo Dei", über das Wort des Heils?[43]

42) *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik, Erster Halbband: Die Lehre vom Wort Gottes (^{5}1947), S. 68 ff.

43) Vgl. dazu das soeben erschienene treffliche Buch, das der derzeitige Dekan der theologischen Fakultät Tübingen *Karl Hermann Schelkle* seinen Kursgenossen zum 25. Priesterjubiläum gewidmet hat: Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. St. Benno-Verlag, Leipzig 1958; bes. Kapitel III, Seite 58–84: „Im Dienste des Wortes". – Vgl. auch *K. H. Schelkle:* Das Wort in der Kirche. ThQu 1953, 278–293.

URKIRCHENROMANTIK

Von Ludwig Hertling

Urkirche und Urchristentum haben von jeher auf die Kirchen-Historiker eine Anziehungskraft ausgeübt, wie kaum ein anderer Teil der Geschichte. Fast im Übermaß; denn es ist kaum zu leugnen, daß die den altchristlichen Quellen von Forschern aller Richtungen zuteil gewordene liebevolle Beschäftigung unsere Kenntnis von den ältesten Zeiten der christlichen Religion nicht immer gefördert hat.

Solche Zeiten pflegen eine gewisse sehnsüchtige, mit Idealisierung verbundene Rückschau hervorzurufen, also das, was wir mit einem, allerdings etwas die Bedeutung des Wortes verfälschenden Ausdruck als Romantik bezeichnen.

Nicht alle Romantik ist von vornherein verwerflich. Der Historiker soll sogar eine gewisse romantische Fähigkeit besitzen; er soll imstande sein, sich in alte Zeiten und in die damals handelnden Personen liebevoll hineinzudenken. Wenn Gertrud von Le Fort von Historikern spricht, die „dabei gewesen" sind und andern, die „nicht dabei waren", so ist jedenfalls der Historiker vorzuziehen, der „dabei gewesen" ist. Das gilt ganz besonders für die Erforschung des Urchristentums. Ein Historiker, der imstande ist, die Ignatiusbriefe oder die Perpetua-Akten ohne innere Bewegung zu lesen, täte besser daran, sich mit dem Siebenjährigen Krieg oder mit der Entdeckung Australiens zu beschäftigen als mit den ersten christlichen Jahrhunderten.

Verständnisvolles Einfühlen ist für die Kenntnis des Urchristentums berechtigt und notwendig. Nur darf es nicht in Übertreibung und falsche Idealisierung ausarten. Solche übertreibende Urchristentums-Romantik hat es schon in früheren Zeiten gegeben. Ihre älteste Form könnte man als Katakomben- oder Martyrer-Romantik bezeichnen. Sie hatte ihre erste Blütezeit im 6. und 7. Jahrhundert, als die unzähligen legendären Passionen geschrieben wurden, als der erste Teil des *Liber Pontificalis* entstand. Diese Literatur schwelgte in großen Zahlen von Martyrern, unglaublichen Torturen, Wundern und Massenbekehrungen. Die Martyrerinnen stellte man sich als jugendschöne gottgeweihte Jungfrauen oder Bräute vor, die Martyrer als mutige Knaben und blühende Jünglinge. Diese Martyrer-Romantik verschwand nie ganz, sie erhielt sogar im 17. Jahrhundert einen neuen Auftrieb, als die römischen Katakomben wieder entdeckt und neu erforscht wurden. Damals glaubte man, überall die alten Legenden bestätigt zu finden. Diese neuere „Katakomben"-Begeisterung hat im 19. Jahrhundert in Wismanns unsterblichem Roman Fabiola ihren literarischen Ausdruck gefunden.

Diese Katakomben-Schwärmerei ist natürlich vom geschichtlichen Standpunkt aus zu beanstanden, dem religiösen Leben der Gläubigen schadet sie wenig. Sie ist höchstens insofern bedauerlich, als sie den Blick von den gesicherten historischen und archäologischen Tatsachen abzieht. Außerdem schlägt jede derartige Begeisterung leicht in ihr Gegenteil um. Manche schließen gleich, wenn sie hören, daß Cäcilia keine Braut war und nicht im Bad erstickt wurde: also hat es überhaupt keine Martyrerin Cäcilia gegeben.

Viel bedenklicher ist eine Art von Urkirchen-Romantik, die mehr aufs Ganze geht und sich die Zeit des werdenden Christentums in einem verklärten Licht vorstellt, mit der unvermeidlichen Begleitvorstellung, daß die Kirche seitdem von ihrer ursprünglichen Höhe herabgesunken, im Laufe der Zeit entartet sei. Wer in dieser Vorstellung befangen ist, denkt sich die christliche Religion als einen Lichtstrahl, dessen Wärme und Leuchtkraft mit dem Quadrat der Entfernung von der Quelle abnimmt. Er meint, wenn der Religion überhaupt noch zu helfen ist, dann müsse sie auf ihre ursprünglichen Formen zurückgeführt werden: Zurück zum Urchristentum! Fast alle abwegigen Strömungen und Irrlehren in der Kirche haben damit begonnen, daß sie auf irgendeinem Gebiete re-formieren, das heißt, auf die vermeintliche ursprüngliche Reinheit zurückführen wollten. Dabei spielt immer die optische Täuschung mit, daß man das Unentwickelte, das Primitive leicht als das Reinere, Bessere ansieht.

Schon das wäre ein Irrtum, wenn man sich das älteste Christentum als eine Zeit besonderer, später nie mehr erreichter Glaubensstärke und Glaubensreinheit vorstellte. Es hat vielmehr gerade auf dem Gebiet der eigentlichen Glaubenslehre lange gedauert, bis sich klare und feste Normen durchgesetzt hatten. Die gnostischen Strömungen, die schon in der apostolischen Zeit in die jungen Gemeinden eindrangen und im 2. Jahrhundert zu einer wahren Flut anschwollen, drohten das in der Lehre der Apostel festgelegte Glaubensgut zu verschlingen. Das Gemeinsame in der sogenannten Gnosis ist, daß sie den Begriff der Offenbarung noch nicht erfaßt hatte. Sie glaubte, an der christlichen Lehre und an den christlichen Heilstatsachen weiterbauen zu können wie an einem philosophischen System oder an einer Mythologie. Diese Geisteshaltung war nicht auf die vielen häretisierenden Zirkel beschränkt, sondern drang tief in die Massen des gläubigen Volkes ein, soweit wir überhaupt im 2. Jahrhundert schon von Massen sprechen können. Der Wildwuchs der Apokryphen, die vom Ende des ersten Jahrhunderts und durch das ganze zweite entstanden, alle die vielen Pseudo-Evangelien, Pseudo-Apokalypsen und anderen (Glaubensquellen sein wollenden) Schriften legen davon Zeugnis ab. Von dieser ausgebreiteten Literatur, der die gesunde Theologie bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus kaum etwas entgegenstellen konnte, sind nur Trümmer auf uns gekommen; aber diese sprechen deutlich genug, und wir kennen einige dieser Schriften, die sich außerordentlichen Ansehens erfreuten, wie das Proto-Evangelium Jacobi und den

Hirten des Hermas, der sogar beim Gottesdienst vorgelesen wurde, obwohl er nichts anderes ist als eine Pseudo-Apokalypse.

Es wäre falsch zu meinen, daß sich die spätere kirchliche Lehre aus diesem Wust „entwickelt" hätte. So war es nicht. Die „reine Linie", die auf Christus und die Apostel zurückreicht, war immer vorhanden. Die Dogmengeschichte kann das zeigen. Aber die reine Linie war gefährdet. Gefährdet war vor allem der Begriff der Glaubensquellen. Das sogenannte Muratorische Fragment aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, das fast amtlichen Charakter zur Schau trägt, zeigt das Bestreben, den Kanon der heiligen Schriften zu fixieren und den Wildwuchs von den Offenbarungsquellen zu trennen. Von etwa 180 an setzte dann die eigentliche theologische Gegenwirkung gegen die Gnosis ein. Zwar ist Klemens von Alexandrien stärker vom gnostischen Denken beeinflußt, als ihm selbst bewußt wurde. Aber Irenäus und nach ihm Hippolyt und in etwa Tertullian legten den Begriff der Paradosis, der Apostolischen Überlieferung, des einmal geoffenbarten und darum unveränderlichen Depositum Fidei, fest.

Diese frühen Krisen haben auf die Entfaltung des christlichen Lebens und der katholischen Frömmigkeit ohne Zweifel hemmend gewirkt. Die indirekten Wirkungen kann man noch auf Jahrhunderte hinaus spüren. Denn die werdende Theologie bekam dadurch jenen Charakter der Abwehr, des Schutzes der Rechtgläubigkeit, der Verteidigung des sozusagen abstrakten Lehrgebäudes. Das war notwendig, und gerade diesem Umstand verdanken wir den unvergänglichen Schatz der Schriften der großen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts. Aber es läßt sich kaum verkennen, daß die Auswertung der Glaubenswahrheiten, ihre Beziehungen zum Menschen und seinem persönlichen religiösen Leben, einstweilen noch hinter der fortschreitenden Glaubenserkenntnis zurückblieb, wenigstens insoweit dies seinen Niederschlag in schriftlichen Zeugnissen gefunden hat. Das christliche Altertum kannte noch kaum etwas wie eine Theologie der Sakramente, eine Theologie der Kirche. Es dauerte bis tief ins Mittelalter, bis die liebevolle Betrachtung der historischen Menschheit Christi in das religiöse Leben der Gläubigen eintrat. Es dauerte noch länger, bis der ganze innere Reichtum des Altarssakraments dem betenden Gläubigen zugänglich wurde. Wenn man es formelhaft zuspitzen will, könnte man sagen: Glauben gelernt haben die Christen im Altertum, aber persönlich beten gelernt erst im Mittelalter.

Es ist nun eine äußerst reizvolle Aufgabe, diesen Prozeß der Festigung, Reinigung und Vertiefung zu beobachten. Das ist es gerade, was die Patristik, das Studium der altchristlichen Literatur, so anziehend macht. Der Historiker muß dabei immer wieder die Lebenskraft der Kirche bewundern, daß es überhaupt gelungen ist, die in der neutestamentlichen Offenbarung niedergelegte Lehre nicht nur ungeschmälert zu bewahren, sondern sie, ohne fremde Elemente beizumischen, verstandesmäßig zu durchdringen. Aber er kommt dabei doch immer

wieder zu dem Schluß, daß die Kirche in der Auswertung und Zugänglichmachung der Glaubensschätze nicht nur bis zur Zeit der großen Kirchenväter, sondern auch nachher – und gerade noch nachher – ungeheure Fortschritte gemacht hat.

Besonders deutlich wird die Unentwickeltheit des christlichen Lebens im Altertum, wenn wir das Gebiet der kirchlichen Organisation betrachten. Manche möchten freilich gerade darin einen Vorzug sehen, daß die alte Kirche ein Liebesbund gewesen sei ohne starre Rechtsformen. Aber es war nicht so. Schon beim heiligen Paulus ist die Kirche kein bloßer Freundschaftsbund oder ein Verein von Gleichgesinnten. Paulus schließt den Sünder von Korinth aus der Gemeinschaft aus und „übergibt ihn dem Satan"; er widersteht in Antiochia dem Kephas „ins Angesicht"; er trennt sich mit einem „Paroxysmus" von seinem Mitapostel Barnabas wegen einer Personenfrage. Ein bloßer Liebesbund war die Kirche nie. Das juristische Band der sakramentalen Communio war von Anfang an da, sogar sehr stark verankert, auch im Bewußtsein der Gläubigen. Nur dieses Band, viel mehr als die Gemeinsamkeit der Lehre und erst recht mehr als ein bloßer Freundschaftsaffekt, hat überhaupt die Kirche als Kirche zusammengehalten. Autorität war vorhanden, die dieses Band zusammenhielt, eher zu viel als zu wenig, das heißt die kirchliche Autorität betätigte sich in den ersten Jahrhunderten in einer Weise, die uns oft unnötig hart und schroff erscheint. Es gab überhaupt nur eine Form der Betätigung; den Ausschluß aus der Communio. Papst Victor am Ende des zweiten Jahrhunderts schloß die Kirchen der Provinz Asia wegen einer uns geringfügig erscheinenden Abweichung im Ritus von der Gemeinschaft aus. Das war damals ein bedeutender Teil der Gesamtkirche, vielleicht ein Viertel der ganzen Christenheit. Papst Stephanus schloß sechzig Jahre später über hundert afrikanische und asiatische Bischöfe aus, darunter den heiligen Cyprian. Auch bei einzelnen Personen, wenn sie sich in irgendeinem Punkt von der Lehre oder Disziplin der Kirche entfernten, gab es immer nur eine Lösung: sie wurden abgesetzt und hinausgeworfen(ἀπελαύνειν hinaustreiben – der stehende Ausdruck im Griechischen –), besonders in Rom, angefangen von den frühen Gnostikern, Kerdon, Valentin, Marcion, zu Florinus und Blastus, den beiden Theodot, Sabellius. Die Ausstoßung des großen Origenes durch den Bischof von Alexandria erscheint uns unnötig hart, wenn nicht geradezu ungerecht. Wir haben auch den Eindruck, als ob mit etwas mehr Liebe und Verständnis sowohl das Schisma Hippolyts als der Abfall Tertullians zu verhindern gewesen wären. Manches mag uns nur so scheinen, weil unsere Quellen so lückenhaft sind, daß wir die näheren Umstände nicht kennen; aber der Fälle sind zu viele, als daß wir zweifeln könnten, daß das Recht da war und sehr streng, in vielen Fällen zu streng gehandhabt wurde.

Was die Bischöfe antrieb, ihre Gegner so hart zu behandeln, war gewiß Eifer für den Glauben und für die gute Sache. Aber wir vermissen dabei nur zu oft nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit. Der Brief, den Papst Cornelius

an den Bischof von Antiochia schrieb, erscheint uns mit seinen persönlichen Schmähungen über Novatian geradezu kleinlich, wenn wir auch nicht beweisen können, daß es Verleumdungen waren, wie manche moderne Kritiker meinen. Dabei war Cornelius nach den Worten Cyprians noch ein Sacerdos pacificus. Die Auslassungen Firmilians von Cäsarea über Papst Stephanus sind nichts anderes als ein Wutausbruch, und doch hat Cyprian dieses Schreiben in die Ausgabe seiner Briefsammlung aufgenommen. Als Marcion dem Bischof Polykarp von Smyrna auf der Straße begegnete und höflich grüßte, rief ihm der Schüler des Liebesjüngers Johannes zu: „Ich kenne dich, den Erstgeborenen Satans."

Vielleicht war solche Schroffheit in den Anfängen der Kirche notwendig. Aber sie hat sicher auch dazu beigetragen, daß wir in den ersten Jahrhunderten fortwährend von Auflehnung, Spaltung und Schismen hören und so selten von Versöhnung und Unterwerfung.

Wenn wir die Kirche als das betrachten, was sie ist und was sie von Anfang an sein wollte, nämlich als Seelsorge-Institut, dann dürfen wir uns nicht darüber täuschen, daß die eigentlich seelsorglichen Einrichtungen auf lange Zeit hinaus noch sehr unvollkommen waren.

Die gottesdienstlichen Verhältnisse waren – wenigstens im vierten Jahrhundert, wo wir sie besser kennen – nicht ideal. Dir Kirchen waren sehr klein. Wir kennen sie besonders gut aus Nordafrika, damals eine der blühendsten Kirchenprovinzen, wo noch viele Kirchen in den Grundrissen erhalten und sorgfältig ausgegraben und gemessen sind. Die größten, zwei in Karthago, sind nicht größer als eine heutige mittlere Stadtpfarrkirche. In manchen Bischofsstädten gab es nur eine einzige Kirche im Ausmaß einer heutigen Dorfkirche. Auch in Rom war das nicht anders. Die großen Cömeterialbasiliken, St. Peter und St. Paul, lagen außerhalb der Stadt, und die Bischofskirche, der Lateran, ganz am Rand. Die Kirchen im bewohnten Stadtgebiet waren alle klein. Wenn man nun bedenkt, daß in jeder Kirche (wohl bis ins fünfte Jahrhundert) nur ein Gottesdienst gehalten wurde oder gar, wie im griechischen Orient, nur ein Gottesdienst in einer einzigen Kirche, dann können wir ausrechnen, wieviele Leute am Sonntag die Kirche besuchten. Die christliche Bevölkerung von Antiochia zur Zeit des heiligen Chrysostomus schätzt man auf 100 000. Wenn die einzige Kirche, in der Gottesdienst stattfand, selbst 10 000 Menschen gefaßt hätte, so blieben doch 90% ohne Gottesdienst. In Rom war es nicht viel besser. Von den Titelkirchen dürfte kaum eine 1000 Menschen gefaßt haben. Wir stehen also vor der Alternative: Entweder waren die Christengemeinden wesentlich kleiner als wir sie uns nach den niedrigsten Schätzungen vorstellen, und das ist aus vielen Gründen unwahrscheinlich, oder ein sehr großer Teil der Christen nahm kaum das eine oder andere Mal im Jahr an Meßopfer oder Predigt teil.

Wenn das im vierten Jahrhundert so war, dann kann es im dritten nicht viel besser gewesen sein, sondern eher schlechter. Die Gemeinden waren zwar noch

weniger groß, aber der zur Verfügung stehende Kirchenraum muß im Verhältnis noch geringer gewesen sein. Wohl wurden schon im dritten Jahrhundert wirkliche Kirchen gebaut, aber doch auch noch Zimmer in Privathäusern benützt, und diese konnten natürlich nur wenige Gläubige fassen. Ein Kirchengebot, am Sonntag der Messe beizuwohnen, gab es noch nicht. So konnte es nicht ausbleiben, daß manche Christen vielleicht jahrelang keine Kirche von innen sahen. Als Plinius im Anfang des zweiten Jahrhunderts – also noch ganz nahe an der apostolischen Zeit – seine Untersuchungen anstellte, fand er Leute, die erklärten, sie seien einmal Christen gewesen, aber jetzt nicht mehr, seit drei oder mehr, sogar seit zwanzig Jahren. Wir brauchen nicht anzunehmen, daß diese Leute gelogen hätten, auch nicht, daß sie fömlich abgefallen wären; sie waren einmal getauft worden, hatten sich aber seit Jahren nicht mehr beim Gottesdienst sehen lassen.

Wenn allerdings der heilige Hieronymus Paulus den Einsiedler fast hundert Jahre bis zu seinem Tod in der Wüste leben läßt, ohne jemals einen Menschen zu sehen, also auch ohne Gottesdienst und Sakramentenempfang, so wundert es uns, daß weder er noch anscheinend seine Leser daran Anstoß nahmen. Denn bei den ägyptischen Mönchen des vierten Jahrhunderts, auch bei den Einsiedlern, war sonntäglicher Gottesdienst und Sakramentenempfang die Regel.

Der Gottesdienst war eben noch nicht auf seelsorgliche Bedürfnisse eingestellt. Die Liturgie war zu selten und wohl auch zu lang. Zwar fiel das Anhören von endlosen Lesungen den antiken Menschen nicht so schwer wie den heutigen, weil sie ganz einseitig zum Sprechen und Hören erzogen waren. Aber die choreographische Gestaltung des Gottesdienstes fehlte noch fast ganz. Jahrhundertelang gab es überhaupt noch keine liturgischen Gewänder. Noch im Jahr 404 wurde dem heiligen Chrysostomus, Bischof der Reichshauptstadt Konstantinopel, von seinen Mitbischöfen zum Vorwurf gemacht und als Eitelkeit ausgelegt, daß er sich vor dem Gottesdienst ein eigenes Festkleid anziehen ließ. Es gab noch keine Orgel, keinen Gesang. Das einzige war abwechselndes Rezitieren von Psalmen. Wenn heute manche auf die hochentwickelten liturgischen Formen des sechsten, siebenten, achten Jahrhunderts zurückgreifen wollen, so ist dagegen nichts einzuwenden; nur ist das nicht mehr Urchristentum, sondern Mittelalter.
Manche stellen sich die ersten christlichen Jahrhunderte auch insofern ideal vor, als sie meinen, es hätte damals keine oder fast keine Sünden und Laster gegeben. Wer das glaubt, der lese etwa Hippolyts Schilderung von der Laxheit in der „Sekte der Callistianer", womit er die rechtmäßige römische Kirche bezeichnet, von der er sich getrennt hatte. Natürlich ist das eine böswillige Satire, und manches darin scheint geradezu erfunden zu sein; aber eine Satire, die wirken soll, setzt einen Kern von Wahrheit voraus. Oder wenn man Hippolyt als parteiischen Zeugen ablehnen will, dann nehme man Cyprians De Lapsis oder was Gregor der Wundertäter über die Christen seiner Zeit schreibt. Man kann sich allerdings damit helfen, daß man sagt, das seien Zeugnisse aus dem dritten Jahr-

hundert. Damals sei die Kirche eben schon entartet und verweltlicht gewesen. Das eigentliche reine, ideale Goldene Zeitalter reiche nur bis etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

In diesen siebzig bis achtzig Jahren, vom Ende des neuen Testaments bis etwa zu Justin, hat allerdings die Phantasie reichen Spielraum, weil wir fast keine Quellen besitzen. Wir haben zwar wertvolle Stücke gerade aus dieser Zeit, den Clemensbrief und die Ignatiusbriefe, die besonders dadurch wichtig sind, daß sie uns die Kontinuität der kirchlichen Organisation, namentlich des Bischofsamtes, aus der apostolischen Zeit zeigen; aber über die allgemeinen Zustände, das religiöse Leben der Gläubigen, geben sie uns wenig Aufschluß. Es ist darum geschichtlich nicht möglich, für diese wenigen Jahrzehnte ein Idealbild zu konstruieren und dann zu behaupten, die Kirche sei von etwa 150 an von ihrer ursprünglichen Höhe herabgesunken. Die Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, daß die Parabel vom Unkraut im Weizen auch für diese quellenarme Zeit ebenso gilt wie für die Zeit vorher und nachher.

Sollten wir also das Urchristentum nicht mehr bewundern und hochschätzen? Es war also kein Heldenzeitalter, die Kirche war niemals, auch nicht in den Anfängen, rein und fleckenlos? – Ja und Nein. Wir sollen das Urchristentum so betrachten, wie wir die Kindheit eines großen Mannes betrachten, wobei wir uns über manche Züge freuen, die schon die zukünftige Größe andeuten und vorbereiten. Wir sollen uns aber nicht in diese Kindheit verlieben und dann übersehen, was der Mann später wirklich geleistet hat. Es gibt zwar Menschen, bei denen die Lebenskurve anormal verläuft, wo der Höhepunkt der Leistung schon sehr früh liegt, sogar schon im zweiten Lebensjahrzehnt, wie das bei manchen Künstlern der Fall war. Und bei den meisten wird in einem gewissen Alter Vitalität und Schaffenskraft nachlassen. Bei der Kirche verläuft hingegen die Lebenskurve ständig ansteigend, wenn auch von Schwankungen unterbrochen, und zwar nicht nur auf dem Gebiet der äußeren Ausbreitung, wo das ständige Wachstum mit Händen zu greifen ist, sondern auch darin, was die innere Bereicherung, den Zuwachs an neuen, unvergänglichen Werten angeht.

Man könnte für die ganze Kirchengeschichte zwei Arten von Geschichtsauffassung unterscheiden: die eine, die man als pessimistische bezeichnen könnte, die sich die Lebenslinie der Kirche vom Urchristentum angefangen als absteigend denkt, wenn auch von vorübergehenden Höhepunkten unterbrochen, und die andere, optimistische, die der Parabel vom Samenkorn folgt und in der ganzen Geschichte der Kirche ein Wachstum des Baumes nach innen und außen sieht. Vom geschichtlichen Standpunkt aus verdient jedenfalls die optimistische Auffassung den Vorzug.

DAS LITURGISCHE LATEIN

Von Christine Mohrmann

Man kann sich nur dann von dem inneren Werte des liturgischen Lateins Rechenschaft geben, wenn man es in dem größeren Rahmen der christlichen Latinität betrachtet. In dieser Sprache der Christen bildet die liturgische Sprache einen noch und immer lebendigen Ast.

Die besondere Sprache der Christen als Gruppensprache hat sich im Laufe der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in den christlichen Gemeinden des Abendlandes gebildet und hat das Griechische, das die erste ökumenische Sprache der anfänglichen Christenheit war, zurückgedrängt[1]. Diese Gruppensprache war am Anfang ein sehr vulgäres Idiom[2], charakterisiert durch eine große Anzahl griechischer und hebräischer Anleihen[3] und durch viele lexikologische und semasiologische Neubildungen. Dieses revolutionäre Idiom ist im Laufe des 3. Jahrhunderts das Werkzeug einer christlichen Literatur geworden: in den Werken eines Tertullian, Cyprian und Novatian hat es eine erste literarische Fixierung gefunden. Nach der revolutionären Periode der beiden ersten Jahrhunderte, in deren Verlauf das christliche Latein sich gebildet und gefestigt hat, stellt man in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ein gewisses Langsamwerden in der Entwicklung fest, das zugleich eine Festigung ist. Im Rahmen der christlichen Latinität, die Umgangssprache des christlichen Volkes und zugleich Werkzeug literarischen Ausdrucks war, kann die eigentliche Kirchensprache als Variante betrachtet werden, als Organ der Kirche. Zu dieser Kirchensprache gehören das Bibellatein, die Gebetssprache, die Predigtsprache und die Sprache der Kurie in ihren offiziellen Dokumenten. Die Sprache der ältesten Bibelübersetzungen kann man als die älteste Form des Kirchenlateins betrachten. Diese alten Übersetzungen sind in einer sehr volkstümlichen Sprache gehalten. Die Übersetzer, einfache Leute ohne jede literarische Bildung, haben aus dem Leben des Volkes geschöpft; sie haben bis zum äußersten wörtlich übersetzt, weil sie ohne alle literarischen und ästhetischen Sorgen waren. Sie übersetzten Wort für Wort und behielten

1) Vgl. *Jos. Schrijnen,* Charakteristik des altchristlichen Latein. Latinitas Christianorum primaeva I. Nijmegen 1932; *Christine Mohrmann,* Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus. Latinitas Christianorum primaeva III. Nijmegen 1932; Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens, Miscellanea Mercati I. Vatikanstadt 1946, S. 437 ff.; Le latin commun et le latin des chrétiens, Vigiliae Christianae 1 (1947), S. 1 ff.; Le latin langue de la chrétienté occidentale, Aevum 24 (1950), S. 133 ff.; Latin vulgaire. Latin des chrétiens. Paris 1952; *Dom Jean Leclercq,* Le latin langue d'église. La Maison-Dieu 11 (1947), S. 55 ff.

2) Vgl. *Christine Mohrmann,* Les éléments vulgaires du latin des chrétiens. Vigiliae Christianae 2 (1948), S. 89 ff. u. 163 ff.

3) Vgl. *Christine Mohrmann,* Les emprunts dans la latinité chrétienne. Vigiliae Christianae 4 (1950), S. 193 ff.

sehr oft die Konstruktion der Syntax des griechischen Originals bei, das seinerseits durch das Hebräische beeinflußt war. Auf Grund der vielen fremden Einflüsse von Elementen linguistischer und stilistischer Art zeigte die Sprache der alten Bibelübersetzungen, so volkstümlich sie auch war, einen besonderen Charakter, der sie deutlich von der Umgangssprache der christlichen Gemeinden unterschied.

An diesen alten Bibelübersetzungen haben die Literaten Anstoß genommen eben wegen ihrer volkstümlichen und zugleich exotischen Art. Lactantius, der fein gebildete Literat, spricht von dem vulgären Charakter der alten Übersetzungen, den die wissenschaftlich Gebildeten geradezu anstößig gefunden haben: *nam haec inprimis causa est, cur apud sapientes et doctos huius saeculi scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti* (Divin. inst. 5, 1, 15). Das Fehlen jeder traditionellen literarischen Eleganz war für diese kultivierten Menschen der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, die durchdrungen waren von einer literarischen Kultur, in welcher der Kult des Wortes dominierte, ein unübersteigliches Hindernis. Laktanz sagt es auf sehr klare Weise: *Contemnuntur itaque ab iis, qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum volunt, nec quicquam haerere animis eorum potest nisi quod aures blandiore sono mulcet; illa vero quae sordida videntur, anilia inepta vulgaria existimantur. Adeo nihil verum putant, nisi quod auditu suave est, nihil credibile nisi quod potest incutere voluptatem: nemo rem veritate ponderat, sed ornatu* (Ebd., 16 ss.).

In den christlichen Kreisen ist indessen diese rauhe und wenig literarische Form, die mit fremden Elementen gesättigt war, für lange Zeit als „der biblische Stil" angesehen worden. Augustinus bemüht sich in seinen *Locutiones in Heptateuchum*, die Einzelheiten der Sprache und des Stils, die sich in den alten Übersetzungen finden, zu beschreiben und zu erklären; er charakterisiert sie bald als Semitismen bald als Gräzismen, zuweilen auch als Vulgarismen[4].

Aber er kritisiert diese Besonderheiten nicht, er stellt nur fest, daß sie vorhanden sind und daß sie die *consuetudo scripturarum* bilden. Er vergleicht die Sprache und den Stil der Bibel mit dem profanen Gebrauch und stellt zuweilen nicht ohne eine gewisse Überraschung fest, daß gewisse Einzelheiten des Stils, den er in der Bibel findet, auch bei profanen Schriftstellern anzutreffen sind, z. B. *Loc. in Hept. I, 92: Est talis locutio et apud auctores saeculares.* Aber meistens stellt er fest, daß man es mit typisch biblischen Wendungen zu tun hat: *Et colligebant eas acervos acervos: haec repetitio multitudinem acervorum significat, et scripturis est familiaris* (ebd. 2, 41); oder an der gleichen Stelle 2, 128: *et nunc sine me et iratus ira: quomodo morte morietur; amat ita loqui scriptura;* ebenso 1, 75: *Ne quando noluerit mulier ire mecum: mulierem feminam appellare proprium est*

4) Vgl. *Wilhelm Süß*, Studien zur lateinischen Bibel I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. Tartu 1933; *Christine Mohrmann*, Rev. des Ét. lat. II (1933), S. 519 ff.

illius linguae. Der hl. Augustin erkennt die Existenz einer von der allgemeinen Sprache der gebildeten Menschen, aber auch von der Umgangssprache des Christen wohl unterschiedenen biblischen Sprache und eines biblischen Stils an; aber er nimmt dieses biblische Idiom an und kritisiert es nicht, wie Laktanz es getan hatte.

Indessen hatte schon vor dem hl. Augustinus der hl. Hilarius von Poitiers den Gedanken formuliert, daß die Berührung mit den göttlichen Dingen, der Umgang mit der Bibel eine besondere sprachliche Form erfordere, eine sehr edle, die von der Umgangssprache abweiche. Beim hl. Hilarius können wir die erste Bewußtwerdung des Vorhandenseins einer hieratischen Sprache aufweisen. In seinem Tractat *De Trinitate 1, 3, 8* bittet der hl. Hilarius Gott, ihm zu geben neben *verborum significationem, intelligentiae lumen – dictorum honorem.* Das ist ein Gebet, eine Bitte, die auch Laktanz hätte aussprechen können. Aber noch mehr: in seinem *Tractatus in psalmos 13, 1* sagt er, daß der Schriftsteller, der die Heilige Schrift auslegt und der Dolmetsch der Botschaft Gottes ist, sich von der alltäglichen Sprache entfernen müsse, daß er auf der Hut sein solle vor einem banalen und erdverhafteten Gebrauch: *Non enim secundum sermonis nostri usum, promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori.* Und ein wenig weiter: *Sumus enim quoddam sancti Spiritus organum, per quod vocis varietas et doctrinae diversitas audienda est. Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus.* Für den heiligen Hilarius fordert die Predigt und vor allem der Umgang mit der Heiligen Schrift eine Sprache voller Salbung, die sich vom Umgangsgebrauch unterscheidet: eine hieratische Sprache. Hilarius sagt es noch einmal mit Hilfe eines aus dem profanen Leben genommenen Vergleiches: Wenn einer sich zum Dolmetsch des Wortes Gottes macht, so ist er wie der Herold eines Königs, der sich in einer ehrfürchtigen Weise ausdrückt; denn er redet im Namen des Königs: *Et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis verba regis interpretans, et praecepta eius in aurem populi deducens, curat diligenter et caute per officii reverentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur: quanto magis convenit Dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes, dignos hoc officio praestare?* (ibid.)

Hier berühren wir ein sehr verbreitetes Phänomen, das einem sehr tiefen menschlichen Empfinden entspricht: Überall, wo der Mensch an göttliche Dinge rührt, entfernt sich seine Sprache von der Tagessprache, wird seine Sprache sozusagen durch die Berührung mit dem Göttlichen geheiligt. Und die Vorstellung, daß es eine geheiligte Sprache, eine göttliche Sprache gibt, findet sich bei sehr vielen Völkern[5].

5) Vgl. *Hermann Güntert,* Von der Sprache der Götter und Geister. Halle 1921.

Diese Vorstellung ist auch die Grundlage der Sprache der Götter, von der uns Homer erzählt[6], der unverständlichen gestammelten Worte der Pythia von Delphi; sie offenbart sich auch in der orphischen und pythagoräischen Terminologie, von der Clemens von Alexandria in den *Strom.* 5, 8 spricht[7]. Sie zeigt sich in dem archaischen Vocabularium der Kultsprache der römischen Priester, von der uns Arnobius viele Wörter und Wendungen überliefert hat[8]; man findet sie wieder in den Texten der *Libri sacerdotum,* die Varro uns aufbewahrt hat, als Formel der Auguren, die Eduard Norden so gründlich studiert hat[9]. Man findet sie auch noch wieder in den alten religiösen Gesängen, wie in dem Gesang der *fratres arvales,* der ebenfalls in meisterlicher Weise von Eduard Norden analysiert worden ist[10]. Und um ein einziges Beispiel aus der germanischen Welt anzuführen: Die gleiche Vorstellung ist die Grundlage der Göttersprache, die in dem geheimnisvollen Gesang des *Alvissmól* der *Edda* erwähnt wird[11].

Vom sprachwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus kann man in allen diesen Phänomenen die gleiche Tendenz aufzeigen: das religiöse Empfinden, die Berührung mit dem Göttlichen entfernt die Sprache vom Alltagsgebrauch; anders gesagt: sie vermindert die soziale Funktion der Sprache. Man weiß ja, daß die Sprache als soziale Einrichtung als erste Funktion hat, den Individuen zu ermöglichen, miteinander in Verbindung zu treten[12]. Die Sprache ist Verbindungsmittel. „Eine Sprache dient den Bedürfnissen der Gemeinschaft; denn sie gestattet, den Gedanken mit einem Maximum an Präzision und einem Minimum von Anstrengung für den Sprechenden und für den Hörenden zu übermitteln."[13]

Die Sprache ist jedoch nicht ausschließlich eine soziale Tatsache, sondern auch eine psychologische, sie ist zugleich Ausdrucksmittel, nicht nur des persönlichen Gedankens, sondern auch und hauptsächlich der Regungen der Empfindung. Man kann ganz allgemein sagen, daß die Bedürfnisse der Mitteilung denen des Ausdrucks entgegengesetzt sind. Es handelt sich hier um das Prinzip der Wirksamkeit, das sich in hohem Grade in vielen modernen Sprachen zeigt, die immer vollkommenere Mitteilungsinstrumente werden, sehr oft zum Schaden des Ausdrucks[14].

Die Mitteilung strebt danach, in der Sprachmaterie eine gewisse Rationalisierung zu erreichen, eine Standardisation, die zugleich eine Vereinfachung ist.

6) Vgl. *Güntert,* a. a. O. S. 104 ff.
7) Vgl. *Güntert,* a. a. O. S. 124 ff.
8) Vgl. *Güntert,* a. a. O. S. 126.
9) Aus altrömischen Priesterbüchern. Lund 1939, S. 3 ff.
10) A. a. O. S. 109 ff. *A. D. Nock* verwendet anläßlich dieser Studien den Terminus „philology of religion".
11) *Güntert,* a. a. O. S. 130 ff.
12) Vgl. *Charles Bally,* Linguistique générale et linguistique francaise, Bern 1944, S. 363.
13) *Bally,* a. a. O.
14) Vgl. *Otto Jespersen,* Efficiency in Linguistic Change. Kopenhagen 1941.

Der Ausdruck andererseits sucht feinere Nuancen; er strebt zum Pittoresken und neigt zur Erhaltung alter Formen. Neben den harten und kalten Erfordernissen der Mitteilung, die aus der sozialen Funktion der Sprache kommt, erfüllt die Sprache als Ausdrucksmittel ihre Bestimmung als empfindsames und künstlerisches Instrument. Noch immer bleibt das tiefe Wort Hugo Schuchardts gültig: „Aus der Not geboren, gipfelt die Sprache in der Kunst“[15].

In allen religiösen oder hieratischen Sprachen ist die Mitteilung mehr oder weniger vollständig zurückgedrängt zugunsten des Ausdrucks. Diese Tendenz zeigt sich oft in einem Konservatismus, der den alten und verehrungswürdigen Elementen treu bleibt, welche die Umgangssprache aufgegeben hat, die aber einen affektiven Inhalt in den hieratischen Sprachen selbst dann bewahren, wenn sie mehr und mehr unverständlich werden[16].

Wir müssen jetzt zur alt-christlichen Welt zurückkehren. Die vollständigste Verwirklichung der Sprache als Ausdruck – und wohlgemerkt als religiöser Ausdruck – offenbart sich in der Glossolalie, in der die soziale Funktion der Sprache zugunsten des reinen Ausdrucks beseitigt ist. Die Glossolalie ist daher, vom Gesichtspunkt der Sprache her, das Gegenteil vom λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, dem Sprechen in anderen Sprachen der Apostel, der Sprachengabe, welche die erste apostolische Predigt auszeichnet (Apg 2, 4 ff.). Diese bewirkt eine bewundernswerte Ausdehnung der sozialen Funktion der Sprache, der Mitteilung. Man weiß, daß auch der heilige Paulus, der selber über die Gabe der Glossolalie verfügte (1 Kor 14, 18), die Bekundungen der Glossolalie in den christlichen Gemeinden zügeln wollte, und daß er das προφητεύειν dem γλώσσῃ λαλεῖν wegen der sozialen Funktion des προφητεύειν, die der Glossolalie fehlt, vorgezogen hat: ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ θεῷ. οὐδεὶς

15) Hugo Schuchardt–Brevier. Halle 1922, S. 211. Vgl. *B. Terracini*, Guida allo Studio della linguistica storica. Rom 1949, S. 216.

16) Dieses konservierende und archaisierende Element hat *Friedrich Kainz* betont in einer Studie, die den Titel hat: Sprachpsychologisches zum Thema Religion und Sprache, Festschrift für Prof. W. Havers. In: Die Sprache I. Wien 1949, S. 101 ff. Dieser Gelehrte sagt zu den hieratischen Sprachen auf Seite 109: Die Sakralsprachen begeben sich oft absichtlich des Hauptzwecks aller Sprache und Sprachverwendung, der Verständlichkeit. Auch wo die kultisch-liturgischen Sprachen nicht von vornherein Fremdsprachen sind, . . . neigen sie dazu, altertümliche Formen und lexikalische Bestände zu bewahren und durch konsequente Archaismen dem Volk allmählich unverständlich zu werden, womit dann der volle Gegensatz zur Geschäfts- und Profansprache erreicht ist. Beispiele sind das Altkirchenslawische, das ältere Griechisch der griechisch-orthodoxen Kirche und das Altarmenisch der armenischen Kirche. Aber auch wo der Gottesdienst in der Volkssprache abgehalten wird, ist die Tendenz zum sakralen Archaismus stets von neuem feststellbar. Man denke etwa daran, daß die englische Sakralsprache für die Anrede Gottes ein Personalpronomen verwendet, das in der Profansprache ausgestorben ist. Hier liegt ein Invarianz- und Gleichförmigkeitsphänomen vor, das längst Beachtung gefunden hat. Von Cicero bis zu den modernen Missionär-Ethnologen haben wir Berichte darüber, daß sakrale Hymnen und sonstige religiöse Gesänge und Gebete in einer Sprachform vorgetragen werden, die von den sie rezitierenden Gläubigen nicht mehr verstanden wird.

γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ ἀλλὰ μυστήρια. Ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν (1 Kor 14,2 f.). Ferner: Θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε (ebenda V. 5).

Wenn aber die Glossolalie durch die Gabe der Interpretation ergänzt wird, das heißt, wenn sie die soziale Funktion der Mitteilung wieder aufnimmt, erhält sie einen höheren Rang als das προφητεύειν: μείζων γὰρ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ (ebenda).

Es ist bemerkenswert, daß in dem Kommentar zu den Briefen des heiligen Paulus, der unter Papst Damasus von einem römischen Theologen, dessen Namen wir nicht kennen und den man den *Ambrosiaster* nennt[17], redigiert wurde, die Stelle des heiligen Paulus über die Glossolalie mit dem Problem einer fremden liturgischen Sprache verbunden worden ist. Der Ambrosiaster ist der Ansicht, daß das προφητεύειν, das der heilige Paulus der Glossolalie vorzieht, mit Exegese übersetzt werden müsse: *prophetas interpretes dicit scripturarum: sicut enim propheta futura praedicit, quae nesciuntur, ita et hic dum scripturarum sensum, qui multis occultus est, manifestat, dicitur prophetare (Ambrosiaster in 1 Kor 14, 4; PL 17, 268).* Was das *lingua (linguis) loqui* betrifft, so interpretiert es Ambrosiaster im allgemeinen als Glossolalie im eigentlichen Sinne des Wortes, und ich kann mit Prof. Klauser nicht einig gehen, der in einer recht allgemeinen Weise über Ambrosiaster sagt, daß er unter *loqui lingua (linguis)* den Gebrauch einer fremden, für die Gemeinde unverständlichen Sprache versteht[18]. Aber – und das ist sehr wichtig für das Problem der liturgischen Sprache, das uns hier beschäftigt – Ambrosiaster zieht als Beispiel eine Parallele zwischen der Glossolalie und dem Gebrauch einer fremden Sprache als liturgische Sprache: *Manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur, quam nescit, sicut adsolent Latini homines Graece cantare, oblectati sono verborum, nescientes autem, quid dicant* (ibid. 13, 269)[19]. Sowohl die Glossolalie wie die Verwendung einer fremden Sprache – wie z. B. der Gebrauch des Griechischen in der Kirche von Rom – beseitigen das soziale Element der Mitteilung, das nach dem heiligen Paulus für die Erbauung der Gemeinde unerläßlich ist[20].

Ambrosiaster macht noch eine andere Gegenüberstellung, die ebenfalls unser Problem berührt. Indem er 1 Kor 14, 24 und 25 kommentiert, setzt er die Einfalt und Reinheit des christlichen Kultes dem Mysterium gewisser heidnischer

17) Vgl. *A. Souter,* The earliest Latin commentaries on the Epistles of Saint Paul. Oxford 1927, S. 39 ff.
18) Miscellanea Mercati I. Citta del Vaticano 1946, S. 475; Diese Gedankengänge des hl. Paulus bekommen beim Ambrosiaster eine andere Wendung dadurch, daß dieser das . . . *loqui lingua* bzw. *linguis* von einer der Gemeinde oder gar dem Redenden selbst unverständlichen Fremdsprache versteht.
19) Angesichts des Kontextes, in dem sich diese Worte finden, kommt es mir sehr wahrscheinlich vor, daß es sich hier um liturgische Gesänge handelt. Vgl. jedoch *J. A. Jungmann,* Missarum sollemnia I. Wien 1948, S. 65.
20) Man weiß, daß auf dem Konzil von Trient der Text 1 Kor 14 mehrere Male in den Diskussionen über die liturgische Sprache erschienen ist.

Kulte gegenüber: „*Cum enim intelligit et intelligitur, audiens laudari Deum et adorari Christum, pervidet veram esse et venerandam religionem, in qua nihil fucatum, nihil in tenebris videtur geri, sicut apud paganos, quibus velantur oculi: ne quae sacra vocant perspicientes, variis se vanitatibus cernant illudi. Omnis enim impostura tenebras petit, et falsa pro veris ostendit; ideo apud nos nihil astute, nihil sub velamine: sed simpliciter unus laudatur Deus ... si enim nullus sit qui intelligat, aut a quo ipse discutiatur, potest dicere seductionem esse quandam et vanitatem, quae ideo linguis canitur, quia pudoris est, si reveletur* (ebd. S. 271). Auch hier glaube ich nicht, wie Klauser gemeint hat (a. a. O. S. 476), daß Ambrosiaster in erster Linie an eine Fremdsprache denkt, die liturgische Funktion hat, sondern mir scheint, daß er, nachdem er beiläufig den Parallelfall des Griechischen als liturgischer Sprache erwähnt hat, von neuem an die Glossolalie denkt. Die Wendung *linguis canere* kann sich nicht auf eine liturgische Sprache beziehen. Was er sagen will, ist, daß die Glossolalie nicht zu dem einfachen und offenen Charakter der christlichen Liturgie paßt, der sie von gewissen heidnischen Kulten unterscheidet.

Wie dem auch sei: die Interpretation des Ambrosiaster bleibt ein sehr interessantes Zeugnis: dieser Theologe, der wahrscheinlich an der vollständigen Latinisierung der eucharistischen Liturgie Roms beteiligt ist[21], sieht als charakteristischen Zug der christlichen Liturgie ihren klaren und einfachen Charakter. Er ist sich sehr wohl der Tatsache bewußt, daß eine fremde Kultsprache erbaulich sein kann *(oblectati sono verborum);* aber er will nicht auf das soziale Element der liturgischen Sprache verzichten. Für ihn soll die liturgische Sprache in erster Linie Mitteilungsmittel sein, erst in zweiter Linie Ausdruck religiöser Empfindungen.

Wenn wir nach diesen von Ambrosiaster gemachten Beobachtungen theoretischer Art unsere Aufmerksamkeit auf die ältesten lateinischen liturgischen Texte richten, können wir feststellen, daß die Praxis der Kirche gerade die rechte Mitte zwischen den zwei Extremen gefunden hat. Die Kirche hat entschieden eine Gebetssprache zurückgewiesen, die das soziale Element der Mitteilung vernachlässigte; sie hat keine Mysteriensprache gewollt; aber anderseits hat sie auch nicht die alte Tradition eines besonderen Gebets-Stils aufgegeben. Sie hat eine hieratische Sprache als Instrument des Gebets der Kirche geschaffen, Mitteilungsmittel zugleich und Ausdruck religiöser Empfindungen. In der Tradition der Kirche hat sich ein heiliger Stil gebildet, der die Verwirklichung dessen ist, was der heilige Hilarius von Poitiers ersehnt hatte. Dieser Stil unterscheidet sich bewußt von der Umgangssprache: *Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus.* Hier findet sich ein Suchen nach Würde und Salbung, die nach den Worten des heiligen Hilarius jede Banalität vermeidet. *Non enim*

21) Vgl. *Mohrmann,* Les origines de la latinité chrétienne à Rome. Vigiliae Christianae 3 (1949), S. 67 ff.

secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem. Was der heilige Hilarius hier geahnt hat, ist eine der wichtigsten Aufgaben jeder hieratischen und liturgischen Sprache: den Abstand zu wahren zwischen dem religiösen, geistlichen Mysterium und dem profanen, materiellen Leben, das Empfinden des Heiligen, des göttlichen Mysteriums hervorzurufen und überhaupt den Menschen über die menschlichen Dinge zu erheben. Auf der anderen Seite setzt der kollektive Charakter der Liturgie diesem Suchen nach Würde und Salbung Grenzen, betont das soziale Element der Sprache und strebt danach, diese auf ein menschliches Niveau zu führen. Das liturgische Gebet ist ja ein Gebet der Gemeinschaft, wie es der heilige Cyprian schon gesehen hat: „*Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unus*" (De dom. or. 8). So stellt man immer eine gewisse Spannung fest zwischen den beiden wesentlichen Aufgaben der liturgischen Sprache, nämlich des religiösen Ausdrucks und der Mitteilung.

Nach diesen Beobachtungen allgemeiner Art gilt es zu untersuchen, was die *charakteristischen Züge* des liturgischen Lateins sind. Als Grundsatz muß man aufstellen, daß diese hieratische Sprache nicht eine organische Einheit ist, die sich nach allgemeinen inneren Gesetzen entwickelt hat wie die Gebrauchssprachen, die natürliche Mitteilungsorgane von Völkern oder Gruppen sprechender Subjekte sind. Das liturgische Latein gehört zur Gruppe der *Kunstsprachen,* der stilisierten Sprachen, die sich bewußt von den Gebrauchssprachen entfernen. Man könnte sie mit dem Idiom der griechischen Epen vergleichen, in denen sich die verschiedensten Elemente Seite an Seite finden. Dort trifft man auf sehr verschiedene Dialekt-Elemente, neben sehr archaischen auch auf neuere, ebenso auf künstliche, die niemals in der Umgangssprache bestanden, sich aber im Rahmen der Sängerkunst gebildet haben. Alle diese so verschiedenen Elemente sind zu einem Stil zusammengeflossen, der einheitlich ist, zu einer formelhaften und traditionellen Diktion, die eine unvergleichliche künstlerische Einheit bildet[22].

Auch das liturgische Latein ist aus sehr verschiedenen Elementen entstanden, die aus verschiedenen Epochen und Umgebungen stammen, aber eine unbestreitbare Stileinheit bilden. Und bemerkenswert ist dabei, wie in dem epischen Stil, daß die formelhafte Diktion dabei eine wichtige Rolle spielt. Diese entstammt, wie die Sprache des griechischen Epos, einer langen Tradition von Improvisation und freier Komposition. Um den speziellen Charakter des liturgischen Lateins gut zu verstehen, muß man sich einige wesentliche Tatsachen gegenwärtig halten:

22) Vgl. *Karl Meister,* Die homerische Kunstsprache. Leipzig 1921; *Milman Parry,* Les formules et la métrique d'Homere. Paris 1928; *ders.,* L'épithète traditionelle dans Homère. Paris 1928.

1. Das liturgische Latein ist im Umkreis des Lateins der Christen geboren worden und bildet, wie bereits gesagt, eine Variante, einen besonderen Zweig.

2. Angesichts der Tatsache, daß die westliche Liturgie und besonders die von Rom zu einer recht späten Zeit latinisiert worden ist, stellt das liturgische Latein Roms in seiner ältesten Form eine weit entwickelte Phase des Lateins der Christen dar. Deswegen unterscheidet sich das liturgische Latein klar vom biblischen, das immer noch gewisse Spuren der ältesten Bibelübersetzungen, die bis ins zweite Jahrhundert hinaufreichen, an sich trägt, das heißt, bis in eine Epoche, die in der Intimität der ältesten christlichen Gemeinden die erste sprachliche Differenzierung vollzogen hat. Die römische lateinische Liturgie hat seit ihren Anfängen aus allen Reichtümern eines reifen Idioms schöpfen können, das sich nach einer Entwicklung von zwei Jahrhunderten fixiert und sich als literarische Sprache bereits emanzipiert hatte, das vor allem ein handliches Werkzeug des abstrakten Gedankens geworden war.

3. Der Stil der Liturgie Roms ist eine autonome römische Schöpfung, die sich deutlich vom östlichen Gebetsstil unterscheidet. Dieser Stil offenbart sich in erster Linie in den ältesten liturgischen Texten, wie dem Kanon der Messe. Er hat zu verschiedenen Epochen verschiedene Einflüsse erfahren: Einflüsse von seiten der byzantinischen Liturgie, gallikanische Einflüsse und andere; aber diese Einflüsse, die meistens darauf hinzielen, den strengen und hieratischen Charakter des römischen Stils zugunsten eines sehr geheimnisvollen, mehr poetischen und mehr gefühlsbetonten zu vermindern, haben niemals diesen Charakter feierlicher Nüchternheit, männlicher und herber Salbung des alten römischen Stils beseitigen können.

4. Dank der Tatsache, daß der Westen lange Zeit dem ursprünglichen Geist treu geblieben ist, der gewisse liturgische Gebete der Improvisation überließ, der spontanen oder vorbedachten des Zelebranten, hat sich eine formelhafte Diktion und ein traditioneller Stil gewisser Gebetsarten gebildet: die Orationen haben ihren Stil und die Präfationen haben den ihren.

Im Kanon der römischen Messe, dem ehrwürdigsten Text unserer Liturgie, der uns in einer Form überliefert ist, die in ihren wesentlichen Teilen bis ins fünfte Jahrhundert hinaufreicht und die ohne Zweifel ihre endgültige Redaktion in Rom selbst gefunden hat[23], treffen wir die am meisten hieratische und strengste Form des liturgischen Stils. Und es ist bezeichnend, daß dieser feierliche und hieratische Stil aus dem Erbe des alten römischen Kultus schöpft. Wie ich anderswo zu zeigen mich bemüht habe, ist der Stil des Kanons der römischen Messe dem des alten nationalen Gebetes Roms verwandt, dem er mehrere charakte-

23) Vgl. dazu *Jungmann*, Missarum Sollemnia I, S. 75; *B. Botte*, Le canon de la messe romaine. Louvain 1935.

ristische Züge entlehnt hat[24]. Das Streben nach Fülle, Wortreichtum und juristischer Präzision, die gerade den Ausdruck der gravitas romana bilden, vermischt mit einer gewissen Überängstlichkeit gegenüber den göttlichen Gewalten, die sich in fast allen Gebeten des alten römischen Kultus finden, wurden in das feierliche Gebet der Kirche von Rom eingeführt. Wir finden die ersten Anzeichen dieses in besonderer Weise römischen Stils in dem Texte des Kanons, der uns in dem Traktat „De sacramentis" des heiligen Ambrosius überliefert ist; aber erst im sogenannten Gelasianischen Kanon sind die Verfahrensweisen des römischen Stils in freier Weise angewandt worden, und es hat sich dieser charakteristische Stil gebildet, der für immer die liturgische Sprache Roms auszeichnet, der sich aber nirgendwo auf eine so klare und zugleich so ausgewogene Weise äußert wie im Kanon der Messe. Indessen ist dieser römische Stil einem Idiom angepaßt, das von Grund auf christlich ist und in dem die biblischen Elemente nicht fehlen. Es könnte überflüssig scheinen, hier Proben dieses feierlichen Stils herzusetzen, der den ganzen Kanon auszeichnet und der Fülle mit juristischer Präzision verbindet. Deswegen beschränke ich mich auf einige Beispiele und verweise den Leser für eine weiter ausholende Beweisführung auf den in den „Vigiliae Christianae" veröffentlichten Artikel, den ich weiter oben bereits angeführt habe.

Die feierliche Fülle zeigt sich in der Formel des *Te igitur: supplices rogamus et petimus. Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata; quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris.* In *Quam oblationem: Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris.* In der folgenden Formel des *Unde et memores* verbindet sich die Fülle mit einer wunderbaren Ausgewogenheit: *Offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae, et calicem salutis perpetuae.*

Es ist bemerkenswert, daß selbst die biblischen Reminiszenzen umgewandelt, daß sie diesem hieratischen, ausgewogenen Stile angeglichen worden sind. So bildet z. B. die stabreimende Formel De tuis donis ac datis, die durch *1 Par. 29, 14* angeregt worden ist: *Tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus dedimus tibi* (nach der Vulgata, LXX: ὅτι σὰ τὰ πάντα, καὶ ἐκ τῶν σῶν δεδώκαμέν σοι), eine Umgestaltung des biblischen Textes, oder mehr die Übersetzung einer biblischen Idee in eine Formel des von Grund auf römischen Stils. Dasselbe trifft zu für die Formel *Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae*, eine Wendung, die nur die liturgische Transposition der biblischen Wendung *Calicem salutaris accipiam* (Vulgata, LXX: ποτήριον σωτηρίου λήψομαι) ist. *Illustra faciem tuam* (Ps. 30, 17) und *illuminet vultum tuum* (Ps. 62, 2) liegen dieser

24) Vgl. *Baumstarck*, Antik-römischer Gebetsstil im Messkanon, Miscellanea Mohlberg I. Cittá del Vaticano 1948, S. 300; *Mohrmann*, Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romaine. Vigiliae Christianae 4 (1950), S. 1 ff.

Wendung zugrunde: *Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris;* aber der feierliche Überfluß der beiden Adjektive ist die Schöpfung des römischen Redakteurs des Gebetes; diese fehlt auch dem Texte der Const. Ap. 8, 12, 39: καὶ ἀξιοῦμεν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς. Das, was man hier findet, ist die bewußte Angleichung der schon bestehenden Texte und Ideen an einen bestimmten und besonderen Stil. Anderseits ist die Sprache und vor allem der Wortschatz des Kanons von Grund auf christlich; fast niemals sind Ausdrücke eingeführt worden, die dem römischen Gebet eigentümlich waren.

Eine der feierlichsten Formen des Gebets ist das eucharistische, dessen Hauptthema die Danksagung und das Lob ist. Ihm geht eine Einladung in Form eines Dialogs zwischen dem Offizianten und den Gläubigen voraus[25]. Man weiß, daß man einem eucharistischen Gebet in vielen liturgischen Aktionen begegnet; aber dieses hier bildet einen der wesentlichsten Teile der Messe.

Der alte Name des eucharistischen Gebets, nämlich εὐχαριστία, hat im Orient dem Ausdruck *Anaphora* Platz machen müssen, dem im Abendland *oratio oblationis, oratio sacrificii* entspricht. Man findet gleichfalls *oratio, prex, praedicatio, actio, canon*[26]. Die gallikanische Liturgie beginnt zwischen Präfation und Kanon zu unterscheiden und den ersten Teil *contestatio* oder *immolatio* zu nennen. Die mozarabische Liturgie kennt den Ausdruck *illatio*[27]. Es ist möglich, daß in der römischen Liturgie *praefatio* ursprünglich in der gleichen Bedeutung wie *Canon* verwendet worden ist[28].

Wie dem auch sei, in Rom ist die Verwendung von *praefatio* lange Zeit schwankend gewesen, und erst gegen das achte Jahrhundert ist das Wort ein wirklicher Terminus technicus der liturgischen Sprache geworden, der das feierliche Gebet, das an der Spitze des zentralen Gebets der Messe steht, bezeichnet. Es scheint, daß *praefatio* der Umgangssprache Roms entlehnt worden ist und nicht dem besonderen Idiom des römischen Kultus[29]. Die Präfationen wurden nach einem feststehenden Verfahren über ein gleichbleibendes, dem Osten wie dem Westen gemeinsames Thema komponiert, eine Universalität, die sich durch eine gemeinsame, bis zu einem fernen Ursprung hinaufreichende, durch die Liturgie der Synagoge bestimmte Tradition erklärt[30].

25) Vgl. *C. A. Bouman,* Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer, in: Vigiliae Christianae 4 (1950), S. 94 ff. Der hl. Cyprian bezeichnet diese Einladung mit dem Terminus praefatio (De dom. or. 31).
26) Vgl. *Jungmann,* Missarum Sollemnia II, S. 124 ff.
27) Vgl. *Jungmann,* a. a. O. S. 140.
28) Vgl. *Jungmann,* Gewordene Liturgie. Innsbruck–Leipzig 1941, S. 53 ff.; *B. Capelle,* Mélanges Jules Lebreton II. Paris 1952, S. 139 ff.
29) Vgl. *Mohrmann,* Sur l'histoire de Praefari-Praefatio, in: Vigiliae Christianae 7 (1953), S. 1 ff.
30) Vgl. *Jungmann,* Missarum Sollemnia I, S. 26 ff.; *Lietzmann,* Messe und Herrenmahl. Bonn 1926, S. 122 ff.; *A. Stuiber,* Libelli sacramentorum Romani. Bonn 1950, S. 65 ff.

Im Westen hat man lange Zeit die Präfationen durch den Offizianten improvisieren lassen, zunächst spontan, dann folgte erst die geschriebene Komposition. So erklärt sich die Tatsache, daß das *Leonianum* nicht weniger als 267 Präfationen aufführt, von denen einige doppelt sind. Es sind dies sehr interessante Dokumente. Man hat gesagt, daß im Gegensatz zu dem nüchternen und gemessenen Ton des römischen Ritus diese Präfationen des *Leonianum* eine lebendigere Note trügen; in jedem Fall weisen sie sehr persönliche Elemente auf, und sogar polemische. Man kann sogar sagen, im *Leonianum* habe sich der Charakter des alten eucharistischen Gebets verwischt und man habe Elemente eingeführt, die Predigten, Heiligenleben, Martyrerpassionen oder sogar Anspielungen auf eben erst geschehene Ereignisse entlehnt sind. Zuweilen ist sogar der Unterschied zwischen Präfation und Oration verwischt[31].

Indessen setzt eine Reaktion bald dieser allzu üppig wuchernden Blüte Grenzen. Im ältesten *Sacramentarium Gelasianum* ist die Zahl der Präfationen schon beschränkt. Man findet dort 53 eigene Präfationen neben unserer *Praefatio communis*, im *Gregorianum* nur noch 14. Indessen hat der gallikanische Ritus 100 Präfationen im Anhang beigefügt.

Der Stil der Präfationen hat sich in dieser langen abendländischen Tradition gebildet, wo Improvisation und freie Komposition üblich waren. Auf diese Weise ist die Präfation im Abendland ein Gebet von besonderem Charakter geworden, mit seinen stilistischen Elementen, seinen eigenen Ausdrücken und seinem eigenen Rhythmus. Der Stil der Präfation unterscheidet sich klar von dem des Kanons, den wir gerade analysiert haben. Zunächst trägt die Präfation noch die Spuren ihrer jüdischen Herkunft; sie ist dem biblischen Idiom näher als das Gebet des Kanons. In diesem haben wir eine Umwandlung biblischer Elemente in einen römischen Stil festgestellt; in den Präfationen sind die biblischen Elemente nicht modifiziert; sie haben hier einen normalen Platz, sie nehmen keinen anderen Ton an. Das stilistische Erbe des alten römischen Kultus, das so charakteristisch für den Stil des Kanons war, ist in den Präfationen auf einige Spuren beschränkt. Im allgemeinen findet man hier weder den Wortreichtum noch die juristische Präzision des Kanons.

Wenn man sich fragt, welches die charakteristischen Züge des Stils der Präfationen sind, kann man neben dem biblischen Wortschatz eine Vorliebe für gewisse abstrakte Wendungen feststellen, die dem Idiom der Christen eigentümlich sind, aber vor allem zum biblischen Stil gehören. Zugleich haben diese abstrakten Wendungen einen gewissen oratorischen Akzent, ohne daß man sagen könnte, sie seien dem eigentlichen römischen Redestil verwandt. Man könnte als abstrakte Wendungen anführen: *lux tuae claritatis; quia, cum unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos immortalitatis suae luce reparavit; filios adoptionis.*

31) Vgl. *A. Stuiber*, a. a. O., S. 66 ff.

Noch charakteristischer ist der Parallelismus, der in den Präfationen regelmäßig wiederkehrt und der dem Parallelismus, der eines der wesentlichen Elemente der Psalmen bildet, sehr nahe steht, aber auch alten römischen Tendenzen entspricht[32]. Ich führe nur einige aus alten Präfationen genommene Beispiele an:

Quia, cum Unigenitus tuus
in substantia nostrae mortalitatis apparuit,
nova nos immortalitatis suae luce reparavit.
Qui mortem nostram moriendo destruxit
et vitam resurgendo reparavit.
Qui corporali jejunio
vitia comprimis,
mentem elevas,
virtutem largiris
et praemia.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Präfationen der Messe einen Gebetsstil darstellen, der feierlich und sehr hieratisch ist, in dem aber das emotionale Element, man könnte sagen, das Moment des *Tremendum* eine wichtige Rolle spielt. Dieser Stil unterscheidet sich deutlich von dem des Kanons: er ist dem biblischen Stil näher, weniger gemessen, weniger lapidar und weniger „römisch".

Das Prinzip der freien Komposition eines eucharatischen Gebetes ist auch in dem Ritus der Weihe der Osterkerze befolgt worden. Es ist dies eine Sitte, die bis auf Karl den Großen Rom fremd ist, die jedoch in Norditalien seit dem 4. Jahrhundert sehr verbreitet war. Dieser Ritus ist auch in Spanien seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, in Gallien und vielleicht auch in Afrika festgestellt worden. Der hl. Augustinus spricht in *De civitate Dei* 15. 22 von einer *laus cerei* in metrischer Form, die er komponiert habe. Im *Liber Pontificalis* ist die Rede von einer Erlaubnis, die den Diakonen von Papst Zosimus (417) gegeben wurde, die *laus cerei* zu singen. Wahrscheinlich hatten die suburbikarischen Pfarreien diese Sitte eingeführt, die in Rom selber nicht zugelassen war. Die Weiheformel der Osterkerze wurde nicht von einem Bischof oder Priester, sondern von einem Diakon vorgetragen. Dieser verkündete zunächst in einer Art Einladung den Beginn des großen Festes, dann – die feierliche Weise des eucharistischen Gebetes aufnehmend – rief er den göttlichen Segen auf die Osterkerze herab. Dieses Gebet wurde vom Diakon komponiert und gesungen nach einem Schema, das schon früh traditionell und fixiert gewesen zu sein scheint. Es scheint, daß ein

32) Vgl. *Marouzeau,* Traité de Stylistique latine. Paris 1946, S. 288 ff.; *Elmo Lindholm,* Stilistische Studien. Lund 1931, S. 57 ff.; *E. Norden,* Logos und Rhythmus. Berlin 1928; *Mohrmann,* Rev. des Et. lat. 25 (1947), S. 292 ff.

Lob der Biene zugrunde lag, die keusch und fruchtbar ist wie die Jungfrau-Mutter; dieses Lob war vom vierten Buch der *Georgica* Vergils angeregt. Von verschiedenen Formeln, die auf uns gekommen sind, ist die des Exsultet endgültig in unsere Liturgie übergegangen. Dom B. Capelle hat es in einem gut belegten Artikel dem hl. Ambrosius zugeschrieben[33].

Die *laus cerei* stellt einen besonderen, um nicht zu sagen, einzigartigen Typ des liturgischen Stils dar; deswegen möchte ich sie etwas ausführlicher im Rahmen der Entwicklung der liturgischen Sprache und des liturgischen Stils betrachten.

Im Anhang der Werke des hl. Hieronymus findet man unter Nr. 18 einen Brief an einen gewissen Praesidius, Diakon der Kirche von Plaisance, betitelt *De Cereo Paschali* (Migne, PL 30, 188). Im 16. Jahrhundert ist er von Erasmus und von Marius Victorius verworfen worden. Dem Urteil der alten Herausgeber sind ihre Nachfolger gefolgt, sowohl Dom Martianay wie Vallarsi. Indessen hat Dom Morin in einer Reihe von drei Artikeln, meiner Ansicht nach auf vollkommen überzeugende Weise, die Echtheit dieses interessanten Dokuments verteidigt, das aus dem Jahre 384 stammt. Dieser Brief gibt uns sehr wertvolle Informationen über die Geschichte der Weihe der Osterkerze, die Dom Morin auf den Seiten 26 und folgenden der Révue Bénédictine 8, 1891 zusammengefaßt hat[34].

Was uns hier interessiert, ist nicht nur, daß uns der hl. Hieronymus belehrt, daß das Thema der Weihe nach einer feststehenden und traditionellen Weise behandelt wurde, sondern auch, daß in diesem liturgischen Stück die Anleihen bei Vergil mehr oder weniger fest waren. Aber noch interessanter ist die Art, in der der hl. Hieronymus die traditionelle Form dieses Gebetes kritisiert. Ich zitiere hier die instruktivsten Sätze nach der kritischen Edition, die uns Dom Morin in Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. gegeben hat: *Praeterea Virgilii totus Georgicorum liber profertur in medium. Sed cum haec audieris sive legeris, laudabis oratoris eloquentiam; et ut breviter signem, puto te Quintiliani controversiae recordari, in qua pauper causatur dolens ob interitum apum, flores ab impotentissimo divite venenatos. Esto haec iucunda sint, et aurem composito pede mulceant, quid ad diaconum, quid ad ecclesiae sacramenta, quid ad tempus Paschae, quo agnus occiditur, cum accinctis lumbis carnes cum ossibus devorantur, cum tacente episcopo et presbyteris in plebeium quodammodo cultum redactis levita loquitur, docetque quod paene non didicit, et festivissimo praedicans tempore, toto dehinc anno iustitium vocis eius indicitur?* (10–20).

St. Hieronymus sagt uns, daß diese bei einem profanen Dichter gemachten Anleihen, diese akademischen Entwicklungen wenig den Umständen entsprechen;

33) Vgl. L'Exsultet pascal, ouevre des Saint Ambroise. In: Misc. Mercati I, S. 219 ff.; *B. Fischer,* Ambrosius Verfasser des österlichen Exsultet? In: Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952), S. 61 ff.; *Mohrmann,* „Exsultent divina Mysteria". Ephem. lit. 66 (1952), S. 274–281; *M. Huglo,* Vigiliae Christianae 7 (1953), S. 79 ff.

34) Revue Bénédictine 8 (1891), S. 20 ff.; 9 (1892), S. 392 ff.; Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. (1913), S. 52 ff.

es ist eine Gebetsform, die nicht der Feierlichkeit der Paschanacht entspricht. Aber er geht noch weiter: es ist schwierig, eine Lobpreisung der Osterkerze zu geben, weil das Wachs in der Hl. Schrift gar keine Rolle spielt: *Lege Pentateuchum, Instrumentum percurre Vetus: nusquam in Dei sacrificiis mella, nusquam cerae usum, sed lucernarum lumina et oleo fotos videbis igniculos. Quid causer de Veteri Testamento? Novos percurre libros ... Numquid alicubi cereus?* (23–28). Der hl. Hieronymus kritisiert nicht nur den Brauch, in ein liturgisches Stück virgilsche Elemente und Ausführungen rhetorischer Art einzufügen, sondern er bezeichnet es auch als eine Schwierigkeit bei einer dem Gebete würdigen Redaktion, daß dem Gegenstand entsprechende biblische Texte fehlen. Für ihn schließt der Charakter des christlichen Gebets Anleihen bei der profanen Dichtkunst aus; er fordert aber als verpflichtendes Element Zitate oder Reminiszenzen aus der Bibel. Was den Einwand gegen die Anleihen bei Virgil betrifft, so ist es interessant, zu sehen, daß das liturgische Stilempfinden später die gleichen Gewissensbedenken hat erleiden müssen. Im 10. Jahrhundert fehlt im Pontificale von Mainz das Lob der Bienen, und als Papst Innozenz III. die Liturgie der Kurie revidierte, entschied er, das Lob der Biene zu beseitigen[35].

Wenn man nach diesen Bemerkungen den Text des Exsultet, wie ihn Dom Capelle wiederhergestellt hat, studiert, kommt man zu dem Ergebnis, daß in diesem poetischen Gebet die Anleihen bei Virgil zum Lob der Bienen nicht isolierte Elemente sind, sondern daß sie in den allgemeinen stilistischen und sprachlichen Charakter des ganzen Textes gehören; denn in dem Gesang des Exsultet, den Paul Claudel den „sublimen Gesang des Exsultet" nennt, „nach dem mir die berauschendsten Rhythmen Pindars oder des Sophokles fade erscheinen", handelt es sich um unsere heutige Redaktion, in der das Lob der Biene nicht vorkommt, ist die ganze Diktion durch eine poetische Färbung charakterisiert, die mit dem nüchternen und strengen Stil der römischen Liturgie kontrastiert. Der hl. Hieronymus hat sich zum Dolmetsch des römischen Geschmacks gemacht, wenn er gegen den Stil der *Laudes cerei* protestiert.

In der noch recht kurzen ersten Strophe des Exsultet findet sich schon eine ganze Reihe poetischer Worte: *Exsultet iam angelica turba caelorum, exsultent divina mysteria, et pro tanti regis victoria tuba insonet salutaris. Gaudeat se tantis tellus inradiatam fulgoribus et, aeterni regis splendore lustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem. Laetetur et mater ecclesia tanti luminis adornata fulgore, et magnis populorum vocibus haec aula resultet* (der Text ist von Dom Capelle wiederhergestellt, a. a. O. S. 225). *Exsultare, tuba, salutaris, tellus inradiatam fulgoribus splendor, aula* – alles Worte oder Wendungen, die der dichterischen Sprache entlehnt sind. Anderseits fehlen auch die Elemente des Idioms der Christen nicht, wie z. B. in der angeführten Strophe die *angelica turba caelorum*, die so gut mit dem poetischen Charakter des Gebets übereinstimmt. Der Stil des Exsultet stellt eine Mischung dar, meistens eine sehr erfolgreiche, gelun-

35) Vgl. *Capelle*, a. a. O. S. 224.

gene Mischung von traditionellen poetischen und von eigentlich christlichen Elementen. Das Ergebnis ist eine Poesie von einer sehr inspirierten Lyrik, die zuweilen nicht immer einen gewissen Manirismus vermeidet, der nicht zu der Feierlichkeit der Liturgie paßt. Dieser Manerismus zeigt sich vor allem im Lob der Biene, das nach Schule schmeckt. Es handelt sich hier um einen poetischen Stil, der sich merklich von der nüchternen und lapidaren Struktur der römischen Liturgie entfernt, der aber dem Stil der ambrosianischen Hymne, der wunderbaren Schöpfung des Bischofs von Mailand, nahe steht, in der es ihm gelungen ist, das Gleichgewicht zu finden zwischen den wesentlichen Elementen einer christlichen Dichtung und den traditionellen Elementen des poetischen Erbes Roms. Diesen christlichen poetischen Stil, der sich von den puristischen Tendenzen der traditionellen metrischen Poesie freigemacht hat, findet man im Exsultet in einer an die Liturgie angeglichenen Form wieder[36]. Aber während der vom hl. Ambrosius als Instrument einer neuen christlichen Poesie eingeführte poetische Stil sehr erfolgreich war, hat diese Neuerung in der Liturgie wenig Wiederholung gefunden; dort hat die strengere und reserviertere römische Tradition dominiert. Das ergreifende und tiefe Exsultet ist in der Liturgie bestehengeblieben, aber sein poetischer Stil hat keinen merklichen Einfluß auf den liturgischen Stil weiter ausgeübt, der jener nüchterneren und gemesseneren, aber auch biblischeren Tradition treu geblieben ist, die eine eigentlich römische Schöpfung war. In ihren poetischen Elementen hat die alte römische Liturgie jene Poesie bevorzugt, die direkt von den biblischen Psalmen und Cantica inspiriert war, die *Psalmi idiotici* oder die Hymnen in Prosa, wie sie im *Gloria in excelsis* und im *Te Deum* übriggeblieben sind.

Neben den Präfationen stellen die *Orationen* der Messe einen Typ speziellen Gebets mit einem besonderen Stil dar. Man kann seinen Wert nur bestimmen, wenn man ihn im Rahmen der alten Improvisation und freien Komposition betrachtet, die den Stil der Orationen ebenso bestimmt haben wie den der Präfationen. Die Komposition der lateinischen Orationen scheint im Laufe des 4. Jahrhunderts begonnen zu haben, d. h. im gleichen Zeitpunkt wie die völlige Latinisierung der römischen Kirche.

Als Prinzip muß man sagen, daß der Stil der Orationen der alten kultischen Tradition und der literarischen Tradition Roms näher ist als der der Präfationen, der von Grund auf durch die Bibel beeinflußt ist. Er nähert sich in verschiedener Hinsicht dem des Kanons. Auch hier kann man einen durch das alte römische Gebet ausgeübten Einfluß feststellen; doch ist anderseits die Satzkonstruktion der Orationen der literarischen und rednerischen Tradition Roms näher als die des Kanons. Im Stil der Orationen fehlt die Fülle und der juristische Charakter gewisser Teile des Kanons. Der Wortschatz der Orationen ist sehr nüchtern, sehr

36) Vgl. *Mohrmann*, Rev. des Et. lat. 25 (1947), S. 293 ff.

würdig, aber auch sehr beschränkt. Was die Struktur der Orationen angeht, so kann man zwei Typen unterscheiden[37]:

Der einfachste Typ besteht in einer einzigen Bitte, die sehr oft durch einen Satz mit finalem Sinn definiert ist. Das ist also eine sehr einfache, sehr ausgewogene und gemessene Formel, wie z. B.

Omnipotens sempiterne Deus:
fac nos tibi semper et devotam gerere voluntatem,
et maiestati tuae sincero corde servire. (Dom. infr. Oct. Asc.)

oder:

Excita quaesumus Domine potentiam tuam et veni:
ut ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis
te mereamur protegente eripi,
te liberante salvari. (Coll. Dom. I. Adventus)

Der zweite, ein wenig kompliziertere Typ fügt an die Anrufung Gottes einen Relativsatz an, der ein Lob Gottes oder eine theologische Idee enthält und der die Bitte folgt. Z. B. unsere Oration zur Segnung des Wassers:

Deus, qui humanae substantiae dignitatem
et mirabiliter condidisti
et mirabilius reformasti,
da, quaesumus, nobis
eius divinitatis esse consortes,
qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.

Oder etwa:

Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur,
te supplices exoramus,
ut noxia cuncta submoveas,
et omnia nobis profutura concedas (Coll. Dom. 7 p. Pent.)

37) Vgl. *Jungmann,* Missarum Sollemnia I, S. 445 und bes. 460 ff. Mehrere Gelehrte haben den Stil der Orationen studiert. Deswegen beschränke ich mich hier auf einige summarische Anmerkungen. Für ins einzelne gehende Ausführungen verweise ich auf *H. Rheinfelder,* Zum Stil der lateinischen Orationen, Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 11 (1931), S. 20 ff.; *M. G. Haessly,* Rhetoric in the Sunday Collects. Saint-Louis 1938; *P. Salmon,* Les protocoles des oraisons du Missel Romain, Eph. lit. 45 (1931), S. 140 ff. *C. C. Martindale,* The Prayers of the Missal I: The Sunday Collects. New-York 1937; *J. Cochez,* La structure rythmique des oraisons. Louvain 1928; *B. Capelle,* Collecta, Revue Bénédictine 42 (1930), S. 197 ff., *W. Havers,* in: Kultur und Sprache. Wien 1952, S. 397 ff. Siehe auch die wichtige Arbeit von *Dom L. Brou,* Historische Studie über die Orationen der Sonntage nach Pfingsten in der röm. Tradition. Sacris Erudiri 2 (1949), S. 123 ff.

M. Rheinfelder und andere haben die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß diese Konstruktion, die der Anrede einen Relativsatz folgen läßt, in den alten (heidnischen) Gebeten der Römer sehr gebräuchlich war. Man könnte z. B. ein von T. Livius 29, 27, 1 zitiertes Gebet vergleichen:

Divi divaeque, qui maria terrasque colitis,
vos precor quaesoque, uti . . .

oder Livius 5, 21, 3:

Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis:
precor ut . . .

Diese Konstruktion ist übrigens sehr verbreitet. Man könnte auch an das Gebet des Priesters Chryses im ersten Gesang der Ilias denken (A 451): κλῦδι μευ, ἀργυρότοξ' ὅς Χρύσην ἀμφιβέβηκας.

Der hieratische Charakter des nüchternen und beschränkten Wortschatzes der Orationen wird betont durch die traditionellen Wendungen *quaesumus, dignari* – ein gebräuchliches Element des Kurialstils, durch die Umschreibung mit *mereri*, durch den regelmäßigen Gebrauch von *preces* –, ein feierlicheres Wort als *oratio*, das das Gebrauchswort der Umgangssprache der christlichen Gemeinden war. Der feierliche Charakter zeigt sich auch in dem beinahe völligen Fehlen von Anleihen. In allen durch Sr. Haessly untersuchten Sonntagskollekten findet man nur drei Entlehnungen, nämlich *diabolicus, ecclesia* und *paschalia*. Dieser Purismus ist ein Erbe des Stils der offiziellen römischen Dokumente und auch des Redestils, die alle beide immer die Entlehnungen vermieden haben[38]. Übrigens findet man in den Orationen, so nüchtern und lapidar sie auch sein mögen, viel literarische Feinheit. Diese zeigt sich z. B. in der vollkommenen Entsprechung der Glieder und vor allem in dem rhythmischen Kursus, die beide die ausgewogene Struktur dieser Gebete betonen.

Der Abstand zwischen diesem literarischen und ausgearbeiteten Stil der Orationen und der Roheit der alten Bibelübersetzungen erscheint sehr groß, und doch haben auch diese Übersetzungen in den Riten der römischen Liturgie eine Rolle gespielt, in den Lesungen sowohl wie im Psalmengesang und den Antiphonen. Ihr Vorhandensein neben den Orationen betont noch einmal den zusammengesetzten Charakter dieses „liturgischen Stils", der – wie ich bereits im Anfang dieses Aufsatzes gesagt habe – sehr verschiedene Elemente umfaßt und nichtsdestoweniger seine Einheitlichkeit besitzt. Der römische Stil zeigt sich

38) Vgl. *J. Marouzeau*, Quelques aspects de la formation du latin littéraire. Paris 1949, S. 135 ff.; *Mohrmann*, Vigiliae Christianae 4 (1950), S. 193 ff.

im Kanon unter seiner am meisten hieratischen Form; er hat in den Präfationen eine sehr biblische Wendung angenommen; er zeigt sich in den Orationen in einem mehr literarischen Gewande; aber der allgemeine Charakter, der in einer maßvollen und strengen Nüchternheit besteht, fehlt niemals. Dieser allgemeine Charakter ist auf eine sehr eindringliche Weise von P. Martindale beschrieben worden, wenn er sagt: „Diese Elemente, vom Osten her übrig geblieben oder eingeführt, haben einen gewissen blühenden und rhetorischen Charakter; die andern, die gallikanischen Ursprungs sind, haben einen zarten und mystischen Hauch, während das römische Werk rauh und oft hart und jedes Schmuckes bar ist, wie die weiten Mauern und Bögen, Brücken und Aquädukte, die düster und dunkel seit Jahrhunderten in der römischen Campagna stehen."[39]

Ich habe mich hier auf die alten Elemente beschränkt, ohne von neuen Einschüben zu sprechen; denn die alten Elemente sind die ursprünglichen, die den allgemeinen Charakter des liturgischen Lateins bestimmt und endgültig fixiert haben. Vielleicht können diese wenigen Beobachtungen zu einem tieferen Verständnis dieses imposanten Phänomens, wie es das liturgische Latein ist, dieser Schöpfung der ursprünglichen Kirche, beitragen, der sich Generationen um Generationen von Christen unterworfen haben. Wir haben gesehen, daß die Existenz einer Kultsprache dem elementaren Bedürfnis des menschlichen Geistes und des religiösen Empfindens entspricht. Das Wesen der Kultsprache selbst fordert, daß sie sich von der Umgangssprache entfernt. Sie ist der traditionelle Ausdruck der religiösen Gedanken und Empfindungen, aber sie ist auch Mittel der Mitteilung; sie kann das soziale Element nicht völlig ausschließen, das jeder Aussage in der Sprache anhängt und das auch durch den Kollektivcharakter der Liturgie gefordert wird. Indessen strebt der besondere Charakter der liturgischen Sprachen, ihr Konservatismus, der sie zuweilen die Sprachen sogar überleben läßt, aus denen sie hervorgegangen sind, dahin, die soziale Funktion der Sprache als Mitteilungsmittel zu beseitigen oder zu vermindern. Und hier steht das Gesamtproblem der kultischen Sprachen und ebenso das des liturgischen Lateins im modernen Leben. Für die ersten Generationen von Christen, die Latein sprachen, bestand dieses Problem nicht. Das liturgische Latein war für sie eine hieratische Sprache, die sich klar von der Umgangssprache unterschied, die aber die Gläubigen sowohl wie die Priester verstehen und würdigen konnten. Das Mittelalter, das noch in einem engen Kontakt mit der lateinischen Tradition lebte, hat das liturgische Latein angenommen und bewahrt, ohne viel zu zögern, als ein Element der kirchlichen Kultur, die ganz lateinisch war und die man als solche übernommen hatte. Aber für die Modernen, die mehr und mehr die Verbindung mit den lateinischen Wurzeln unserer Zivilisation verlieren, stellt die Liturgie in lateinischer Sprache ein Problem dar, das niemand leugnen kann. Ich möchte hier nicht über dieses überaus delikate Problem sprechen; ich möchte aber sehr wohl seine ganze Tragweite unterstreichen. Diejenigen, die radikale Lö-

39) *C. C. Martindale,* The mind of the Missal. New-York 1929, S. 5.

sungen anpreisen, geben sich, wie mir scheint, nicht immer Rechenschaft von der Verwickeltheit und Schwierigkeit dieses Problems. Man sollte den geistigen und religiösen Wert des hieratischen Charakters des liturgischen Lateins nicht unterschätzen, das man nur dann würdigen kann, wenn man es im Rahmen der jahrhundertelangen Tradition betrachtet, die es vom vierten Jahrhundert an bis in unsere Tage gebildet und erhalten hat. Anderseits muß man wohl anerkennen, daß die Mehrzahl der modernen Sprachen sich in Richtung auf Wirksamkeit und Einfachheit hin entwickeln. Diese Entwicklung, von der ich weiter oben gesprochen habe, trägt zur Vervollkommnung der Sprache als Mitteilungsmittel bei; sie ist aber dem Ausdruck, und besonders dem religiösen Ausdruck, nicht günstig. Das ist ein Faktor, der das Problem der liturgischen Sprache kompliziert und den man nicht übersehen darf.

PHILIPP NERI, MEISTER DES GEISTLICHEN LEBENS

Von Josef Gülden

„Ein geistlicher Mensch muß haben, was er geben soll" – das ist einer von den Sätzen, die uns vom heiligen Philipp Neri, dem Gründer des Oratoriums, überliefert worden sind[1]. Es gibt eine Sammlung von Sprüchen und Gebetsrufen des Heiligen, die uns durch Francesco Zazzara aufbewahrt wurden, den Philipp sie gelehrt hatte[2]. Später erschienen in Turin seine „Lehren und Denksprüche"[3], aus den Heiligsprechungsakten und den wenigen Briefen ergänzt, die Philipp Neri vor seinem Tode nicht selbst verbrennen konnte[4].

Was besaß denn dieser geistliche Mensch, das er damals dem Rom des 16. Jahrhunderts geben konnte? Ist er ein Meister des geistlichen Lebens, der auch uns noch etwas zu sagen und zu geben hat?

Es waren keine großen neuen Ideen, die er verkündigt hatte und die in Jahrhunderten weitergetragen wurden. Und doch hat Philipp Neri große Männer verschiedenster Art in seinen Bann gezogen. Wir nennen nur Kardinal Bérulle im 17., Goethe im 18., Kardinal J. H. Newman im 19. Jahrhundert. Bérulle gründete das französische Oratorium in seinem Geiste. Goethe nannte ihn „seinen Heiligen"[5]. Newman liebte ihn als seinen geistlichen Vater und führte ihm den Kreis seiner jungen Freunde zu, aus dem das erste englische Oratorium in Birmingham entstand[6].

Er hat keine neue Schule der Frömmigkeit gegründet. Aber als er noch jung war, hatte ihn selbst der unendlich lodernde Feuerbrand des Heiligen Geistes – der

1) *M. Birgitta zu Münster* OSB, Der heilige Philipp Neri, der Apostel von Rom 1515–1595. Freiburg: Herder 1951, S. 9. Diese gute kleine Biographie erschien statt der von der Verfasserin vorgesehenen und schon im Manuskript abgeschlossenen Übersetzung des großen historisch-kritischen Werkes von *Ponnelle-Bordet,* Saint Philippe Néri et la Société Romaine de son temps. Paris ^{3}1929: Librairie Bloud et Gay.

2) *Ponnelle-Bordet,* S. 455, 546–548. Es handelt sich um Aufzeichnungen von Francesco Zazzara zum Heiligsprechungsprozeß.

3) Die Sammlung der „Ricordi e Detti di San Filippo Neri" erschien in deutscher Übersetzung in Augsburg 1860: Verlag der K. Kollmannschen Buchhandlung.

4) Eine – leider noch unkritische – Ausgabe von 27 Briefen des Heiligen erschien in Florenz 1922, herausgegeben von *R. Netti.*

5) *Goethe,* Italienische Reise, II. Teil, 26. Mai und 4.–6. Juni 1787.

6) *Newmans* beide Vorträge: „Mission of St. Philipp Neri" erschienen im Jahre 1922 zur 300. Wiederkehr der Kanonisation des Heiligen in der Übersetzung von Maria Knöpfler, herausgegeben von *Dietrich v. Hildebrandt* im damaligen Theatiner-Verlag, München. Später erschienen sie in der Sammlung: Predigten der katholischen Zeit, Ausgewählte Werke VI. Band, Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1924, S. 325–362, herausgegeben von Matthias Laros. Siehe 2. Auflage 1957 Band II-III der neuen Gesamtausgabe. Eine Sonderausgabe erschien zuletzt in der Übersetzung von Otto Karrer, München o. J.: Ars Sacra, zusammen mit Goethes Tagebuchkapitel.

Liebe in Gott – ergriffen, der an diesem jungen Menschenherz Freude gefunden hatte. Und Philipp Neri ist bis zu seinem Tode ein treuer Hüter des Geistes geblieben. Mit dem Charisma der Unterscheidung der Geister begabt, hat er das Wesentliche aus dem Reichtum christlicher Frömmigkeit ausgewählt, es täglich für sich geübt und es täglich im vertrauten Kreise weitergegeben: die Frohbotschaft des Wortes Gottes und die Antwort des Menschen im Gebet nach der Lehre der alten Mönchsväter, die ihm Cassian vermittelt hatte, die Liebe zu den Heiligen, zuerst zur Mutter des Herrn und dann besonders zum heiligen Paulus, dessen Briefe ihn immer begleiteten, zum heiligen Franz und zum heiligen Dominikus, dessen Schüler-Schüler er von Jugend an gewesen war; die Glut der Mystiker, der älteren und der zeitgenössischen, aus deren Leben und Werken ihn der Geist Gottes anwehte. Mit Recht konnte man über ihn auch schreiben, daß die religiöse Bewegung der Frater-Herren und der religiöse Humanismus des ausgehenden Mittelalters in ihm zur reifsten Blüte gekommen sind[7]. Hugo Rahner hat beschrieben, wie nah er seinem großen älteren Freunde, dem heiligen Ignatius von Loyola stand und wie viel er ihm zu verdanken hatte[8]. Unter den Mystikern des 14. Jahrhunderts liebte er besonders den Giovanni Colombini[9], dessen Leben auf seine Anregung im Jahre 1558 wieder neu herausgegeben wurde.

Philipp Neri war auch kein Gründer einer neuen Schule der Theologie. Vielmehr verkaufte er, getroffen vom Anblick des Kreuzes, das in seinem Hörsaal hing, schon als Student fast alle seine Bücher, außer der Heiligen Schrift und Thomas von Aquin. Und doch können wir in ihm einen Vorboten der Theologia cordis – der Theologie des Herzens – sehen. Wir verdanken ihm auch die erste große katholische Kirchengeschichte seines Schülers Baronius.

Endlich: Er ist auch kein Ordensstifter. In klarem Wissen um das Besondere seiner Berufung verbot er dem Oratorium für alle Zeiten die Entwicklung zum Orden. Wer nach dem Ordensstand verlange, solle sich einer der bestehenden Gemeinschaften dieser Art anschließen. Sein Anliegen war, ganz nahe bei allen Menschen in der Welt zu bleiben. Ihnen wollte er in ihrer Mitte einen Ort geben, wohin sie sich täglich zurückziehen könnten, um ein Leben nach Gottes Willen zu lernen (so schrieb sein Schüler Gallonius im Jahre 1600)[10].

Er wollte mitten in der Gegenreformation nichts von dem Namen „Reformpriester" wissen. Aber Rom liebt und verehrt ihn bis heute als seinen zweiten

7) *Johannes Jörgensen* in der Vorrede seines Buches De excelsis; vgl. *M. Birgitta zu Münster*, a. a. O. S. 5.

8) Vgl. seinen Aufsatz: Ignatius von Loyola und Philipp Neri, im Sammelband Ignatius von Loyola, Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. Würzburg 1956: Echter-Verlag, S. 55–80.

9) Vgl. den Auszug aus dem XIV. Kapitel seiner Vita bei *Peter Dörfler*, Philipp Neri, Sein Bildnis. München 1952: Kösel-Verlag S. 92 ff.

10) *Antonio Gallonio* C. O., Vita Beati P. Philippi Nerii. Rom 1600.

Apostel, und in St. Peter steht sein großes Standbild im Hauptschiff gleich neben der uralten Statue des heiligen Petrus.

Wo ist er also geistlich beheimatet? Kardinal Newman nannte ihn den „Heiligen der ursprünglichen Zeiten“[11]. Dabei erscheint er uns bei näherem Zusehen außerordentlich modern.

Er wurde in Florenz geboren im Jahre 1515, als Martin Luther nach Rom kam. Damals galt der Name eines geistlichen Menschen, eines „Spirituale“ dort als Schimpfwort. Seiner Veranlagung nach war er ein echter Florentiner: großzügig, unbhängig, freiheitliebend, heiter und witzig. Die äußeren Daten seines Lebens sind rasch erzählt[12]. Bis zu seinem 17. oder 18. Lebensjahr blieb er daheim. Er erlebte als Junge den letzten Freiheitskampf seiner Vaterstadt (1528–30) gegen die Tyrannen der Mediceer, in dem Jesus Christus zum König von Florenz ausgerufen wurde. Aber dieser Kampf war so vergeblich wie das frühere geistliche Ringen des großen Savonarola, den Philipp Neri zeit seines Lebens als Märtyrer und Heiligen verehrte.

Im Jahre 1532 oder 33 wanderte Philipp Neri als schöner, strahlender, junger Mann den 600 km langen Weg, die Landschaften Italiens hinab, nach San Germano am Fuße des Monte Cassino, um in das Geschäft seines Onkels einzutreten. In seinem Rucksack hatte der Wanderer nur drei Bücher: ein Hymnenbuch, ein Mystikerleben und ein Witzbuch. In San Germano erreichte ihn der entscheidende Anruf Gottes. Es war ein Pfingststurm, bei dem die Feuerzungen des Heiligen Geistes den Achtzehnjährigen trafen. Kurz vor seinem Tode machte er darüber dem Kardinal Federigo Borromeo eine genaue vertrauliche Mitteilung[13]. Er habe damals einige Tage hintereinander mit den üblichen Gebeten zum Heiligen Geist diesen um die Gabe des Feuers gebeten. Darauf erlebte er sein Pfingstwunder, das sich im Jahre 1544 noch in gesteigerter Form erneuerte. Er vollzog seine Umkehr von der Welt und ihren Geschäften zu einer ungeteilten Hingabe an Gott. Er erfuhr, daß der alte Geist noch heute lebt und den erfüllt, den er will. Von 1533–36 finden wir ihn in Rom als Student und Hauslehrer. Die Stadt blutete noch aus allen Wunden des „Sacco di Roma“, nachdem sie von den entmenschten Söldnerscharen des Kaisers im Jahre 1527 neun Monate lang ausgeplündert und verwüstet worden war.

Der Pfingstgeist trieb den jungen Philipp in die Wüste. 15 Jahre lang lebte er als Eremit. Aber seine „Höhle“ waren die Katakomben des heiligen Sebastian vor den Toren Roms, und als Wüste wurde ihm die leiblich und seelisch verwüstete große Stadt, die „Mutter der Christenheit“, angewiesen. Er fühlte sich nicht berufen, in einen der alten Einsiedlerorden einzutreten. Der Geist trieb

11) Vgl. 4 Gebete zum heiligen Philipp in *John Henry* Kardinal *Newman*, St. Philippus Neri. München 1922: Theatiner-Verlag, S. 105 ff.
12) Sie lesen sich am besten in dem Philipp-Neri-Büchlein von *Peter Dörfler*.
13) *Dörfler*, a. a. O. S. 46 f.

ihn an, mit den jungen Männern auf der Straße zu reden, aber nicht mit der Bußstimme seines eigenen Patrons, des heiligen Johannes des Täufers, sondern im liebenswürdigen, munteren, ja witzigen Gespräch. Er wollte, wie er oft sagte, die 10 Männer gewinnen, die sich und die Welt durchschaut hätten[14], aber ihren Beruf draußen im Leben weiter zu erfüllen gedächten. Er glaubte, mit diesen sei nicht nur Rom zu erobern, sondern auch die Welt wieder christlich zu machen.

Aber er suchte die Zehn zunächst nicht systematisch wie Ignatius, dem er seit 1537 in Rom begegnet war. Er glich eher einem blindlings ausstreuenden Sämann, wie Peter Dörfler in seinem schönen Philipp Neri-Buch ihn nannte. Der Weg seiner Verkündigung war zunächst das schlichte religiöse Gespräch irgendwo unterwegs. Er war wie ein junger „Starez"[15], den der Geist antrieb, Söhne im Geiste zu erzeugen. Er glaubte daran, daß der Geist selbst die Ergriffenen weiterführen würde. Voll Ehrfurcht stand er vor jedem einzelnen, ließ ihm die Freiheit und liebte jedes einzelnen Ingenium.

Ende der vierziger Jahre fand er sich mit seinem eigenen geistlichen Vater Persiano Rosa, der ein Spaßvogel wie er selbst war, und mit einem Dutzend Laien zu einer privaten Bruderschaft zusammen, aus der 1548 die „Dreifaltigkeitsbruderschaft im Dienste der Pilger" wurde. Sie übten: 1. das gemeinsame innere Gebet, 2. das religiöse Gespräch unter Laien, 3. Werke der Caritas. Diese Bruderschaft war der Vorläufer seines eigentlichen Apostolates.

Es begann, als Philipp Neri im Jahre 1551 mehr auf Drängen seines Beichtvaters als auf eigenen Wunsch Priester geworden war. Es dauerte ununterbrochen in Rom vom Jahre 1551 bis zu seinem Tode am 26. Mai 1595, also weitere 44 Jahre lang. Die Frucht dieses Wirkens war der größte Beitrag, den jemand im 16. Jahrhundert zur Bekehrung Roms geleistet hat. Das Mittel dazu wurde das Oratorium des heiligen Philipp, von dem er sagte, es sei vom „guten und großen Gott", nicht von ihm selber gegründet[16].

„Der geistliche Mensch muß haben, was er geben soll". Was Philipp Neri zur Zeit seiner Priesterweihe als 36jähriger Mann besaß, war die Erfahrung eines 20jährigen intensiven religiösen Lebens aus der Glut des Geistes. Er war zu einem vom Geiste und darum von der Gottesliebe Gezeichneten geworden. Die Grundlage seines religiösen Lebens war die Erfahrung, daß Christus, der damals, am Pfingsttag, den Heiligen Geist gegeben hat, ihn auch heute noch spendet. Glauben hieß für ihn soviel wie: dieser Tatsache vertrauen!

14) Spruch zum 3. Dezember in: Lehren und Denksprüche des hl. Philippus Neri, Augsburg 1860: Verlag der K. Kollmannschen Buchhandlung, S. 64.
Vgl. *F. Pösl,* Das Leben des heiligen Philippus Neri. Regensburg ^{2}1857: Pustet, Vorspruch.
15) Vgl. *M. Birgitta zu Münster,* a. a. O. S. 7.
16) Vgl. Institutum Oratorii S. Philippi Nerii, Constitutiones et Statuta generalia. Vicenza 1943, p. 10, n. 4 und *Ponnelle-Bordet,* a. a. O. S. 269.

Das einzige, was der Mensch selbst dabei mitzutun hat, war für den jungen Pneumatiker, Priester und Seelsorger Philipp Neri, wie er sich selbst ausdrückt: das Eisen zu gebrauchen, um den Eigenwillen wegzuschneiden. Er übte und empfahl weniger die bis dahin so hochgeschätzten körperlichen Bußübungen und Abtötungen; man hörte ihn Übertreibungen gegenüber gelegentlich einmal sagen: „Man sollte eher zuviel als zu wenig essen". Er wußte, daß die Überwindung des Eigenwillens und des Stolzes viel wichtiger sind. Darum hielt er auch eine stolze und stolzmachende Wissenschaft, die er eine „eisige Wissenschaft" nannte, für eine der schlimmsten Gefahren für die Seele.

Bedenken wir: vor seinen Augen stand der Mensch der Renaissance, der Mensch, der sich selbst zum Mittelpunkt der Welt machte, wie es in dem Totenspruch eines Großen zum Ausdruck kam: „Solange du lebtest, lebte das All in dir, und als du starbst, ging es mit dir dahin".

Das war ein sehr eigenwilliges und vom neuen Wissen berauschtes Selbstbewußtsein. Der Mensch begann aus allen alten Bindungen herauszubrechen. Mit diesem Selbstgefühl hatte die Neuzeit begonnen. Davor stand also unser Heiliger mit seiner Demut.

Es ist aber sehr wichtig, die philippinische Demut richtig zu verstehen. Ihre Quellen sind zwei scheinbar verschiedene Übungen: die Anbetung nämlich und der Humor. Glühend im Geiste lebt Philipp Neri in beständiger Anbetung. Er weiß, wie sehr Gott der einzig ganz Große ist. Von ihm nimmt er den Maßstab, um die Welt und den Menschen zu messen. Da wird alles klein, groß aber als Weg zu ihm. Es kommt darauf an, alles vom Standpunkt Gottes aus zu betrachten; d. h. despicere, von oben her anschauen; die Übersetzung „verachten" ist sehr mißverständlich.

Einem Anbeter „in Geist und Wahrheit", der kein Fanatiker, sondern ein Liebender ist, muß der Mensch, der sich überselbstbewußt in die Brust wirft und sich eigenmächtig zum Mittelpunkt des großen Kosmos ausruft, zur „Sonne" macht, um die sich alles dreht, unsagbar komisch erscheinen. Da hören wir den heiligen Philipp munter und hell auflachen. Es ist manchmal so, als ob er sich vor Lachen kaum mehr halten könnte. Viele seiner Torheiten und Scherze, die er sich selbst und mit den Seinen, mit hoch und niedrig, erlaubt, haben hier ihren tiefsten Grund. Sie kommen nicht aus einer selbstquälerischen Sucht, sich zu verdemütigen. Ihre Quelle ist auch nicht bloße Narretei. Das ist die eine, wenn auch noch nicht die tiefste Seite der philippinischen Heiterkeit: das Lachen über die im Angesicht Gottes verrückte Welt. Nun verstehen wir, was es für ihn hieß, das Eisen zu gebrauchen, und wir begreifen, daß Liebe und Demut oder Demut und Liebe für ihn die Grundlage des geistlichen Lebens war.

Der Glaube an den heute noch lebendigen Geist war das erste, der Gebrauch des Eisens das zweite, was Philipp Neri für wichtig hielt. Geist und Eisen bringen

aber nach ihm noch ein drittes: das Feuer[17]. Gemeint war zunächst das Feuer, in dem man selbst zu brennen beginnt; Philipp nannte es: „eine reine Flamme vor Gott werden". Aber er weiß, daß dies Feuer andere entzünden will. Wie aber springt der Funke über? Er antwortet wiederum aus der Erfahrung seiner 20 Lehrjahre: durch geisterfüllte Verkündigung in Gesprächsform.

Und damit ist das Stichwort für Philipp Neri's 40- oder sagen wir gleich 60jähriges Apostolat in Rom gegeben. Er war in eine Zeit gesandt, in der die Reformatoren die Rückkehr zum Worte Gottes für sich allein in Anspruch nahmen, mitten im Herzen der Kirche, in der Ärgernis erregenden Stadt Rom, das Wort Gottes auf eine vertraute Weise zu verkündigen. Er verstand das „Wort Gottes" in einem lebendigen, tiefen und zugleich weiten Sinn. Er fand es in einer dreifachen Gestalt:

1. das in der Bibel enthaltene Offenbarungswort (davon er besonders St. Johannes und Paulus liebte);
2. das im Leben der Heiligen Gestalt gewordene Gotteswort;
3. das Wort der göttlichen Offenbarung in der Geschichte der Kirche, d. h. in allem, was Gott mit Seinem Neuen Gottesvolk und mit der ganzen zum Heile gerufenen Menschheit tut.

In dieser dreifachen katholischen Weise verstand er das Wort Gottes. Darum interessierte ihn nach der Bibel nichts so sehr wie das Leben der Heiligen und die Kirchengeschichte, beides unter dem genannten theologischen Aspekt: als heilige Geschichte, als Gottes Wort in seinem lebendigen Gottesvolk, d. h. in der Kirche. Der eigentliche Träger dieses Wortes blieb für St. Philipp der heute lebendige Geist. Bücher, die von seinem Pneuma erfüllt waren, galten ihm als kostbare Medien des Geistes, und er empfahl ihre Lektüre sehr[18]. Aber die private geistliche Lesung war nicht sein spezielles Anliegen, vielmehr die gemeinsame Beschäftigung mit einem heiligen Buch in einem vertrauten, er nannte es „familiären und häuslichen" Kreis von Freunden, die alle nach der Weisheit des Gotteswortes durstig waren. Und mehr als das Vorlesen schätzte er das schlichte, echte, religiöse Gespräch unter Männern, unter Brüdern, im Anschluß an eine solche Lesung. Aber alles das: Lesung, Gespräch, Bruderschaft, kann man leicht mißverstehen, wenn man sie als gewohnte Einrichtungen versteht. Man muß hier einfach einen lebendigen und voll Liebe glühenden Menschen sehen, der dem auf der Straße wie in den Palästen wie am Hof des Papstes Verlorenen nachgeht, der sie alle von Mensch zu Mensch mit unerschöpflicher kräftiger Sympathie und zugleich mit der Glut des Geistes in seinem Herzen liebt, und der sie des Schönsten teilhaftig machen will, das ihm selber als Geschenk von oben zuteil geworden ist.

17) Das Zitat bei *Dörfler*, a. a. O. S. 90.
18) Vgl. *M. Birgitta zu Münster*, a. a. O. S. 96; *Dörfler*, a. a. O. S. 89; vgl. den Spruch zum 28. August in: Lehren und Denksprüche, a. a. O. S. 47.

Darum verabscheute er auch in seinem Oratorium jedes Prunken mit Gelehrsamkeit und Rhetorik, weil es dem Geiste feindlich sei. Er forderte, daß alles „im Geiste, in der Wahrheit und in der Einfalt des Herzens" geschehe[19]. Für die Träger dieses geistlichen Gespräches tue not, wovon wir schon zu Anfang gesprochen haben: Feuer, Glaube und Eisen. Es waren zuerst Gespräche rein aus dem Stegreif (in Wirklichkeit natürlich aus der Glut des Geistes). Später waren es im großen Stil seines ausgebauten Oratoriums auch Gespräche im Anschluß an einen Vortrag über ein Heiligenleben oder aus der Kirchengeschichte. Dazu war intensives Studium notwendig[20]. Aber im anschließenden Gespräch kam es ihm vor allem darauf an, daß Sprecher und Hörer für den Geist offen waren.

In dieser Weise fand der heilige Philipp für sich und alle, die Gott ihm zuführte, Mittel und Wege zu einem täglichen lebendigen Umgang mit dem Wort Gottes. Zehn Jahre lang geschah das mit wenigen Freunden auf seinem kleinen Zimmer bei San Girolamo; später in einem größeren Kreis im Seitenspeicher dieser Kirche, dem sogenannten Oratorium (d. h. Raum des Gespräches und des Gebetes). Endlich war es ein großer Kreis von Freunden, Priestern und Laien, eigenen Brüdern und Gästen irgendwo in einer kühlen Kirche oder draußen im Freien. Er nannte diesen Kreis: das Oratorium in der Welt, „Oratorium saeculare". Die 1664 zum erstenmal zusammenwohnende Familie der Brüder des Oratoriums diente nach dem Willen des heiligen Philipp nur der eben genannten Großfamilie vor allem durch das tägliche Darbieten des heiligen Brotes auf dem Tisch des Gotteswortes[21].

Philipp wußte, daß das gläubige Hören des Wortes allein nicht genüge; denn Gott verlangt eine doppelte Antwort: die des Gebetes und die der Tat. Darum war seine zweite Sorge, daß sein Oratorium ein Raum des Gebetes würde. Jedes „Morgenoratorium" in der Frühe des Sonntags, jedes tägliche „Abendoratorium" begann mit einer halben Stunde inneren Gebetes. Alle „Oratorien" (morgens, nachmittags und abends, drinnen und draußen) schlossen mit mündlichem Gebet, mit Litaneien und Fürbitten, mit dem Vater unser und Ave Maria. Hymnen und Gesänge, die entstehende geistliche Oratoriumsmusik dienten dem Gebet.

Philipp lehrte keine neuen Gebetsformen. Er hatte am Vater unser, bei den alten Mönchen, bei den Mystikern und in den ersten und einfachen Regeln des Exerzitienbüchleins des heiligen Ignatius gelernt, daß beim Gebet unter den drei Fähigkeiten der Seele: Verstand, Herz und Wille, das Herz die größte Rolle spielen muß. Kurze Ausrufe, Stoßgebete, ganz erfüllt von warmer Innigkeit, sind das

19) Vgl. *M. Birgitta zu Münster*, a. a. O. S. 95; *Dörfler*, a. a. O. S. 90.
20) Über die Frage, ob Petrus Canisius bei seinem römischen Aufenthalt i. J. 1568 noch intensivere kirchengeschichtliche Studien mit Rücksicht auf die Magdeburger Centuriatoren angeregt hat, vgl. *Ponnelle-Bordet*, a. a. O. S. 238. Wahrscheinlich ist es so.
21) *Ponnelle-Bordet*, a. a. O. S. 275; vgl. *M. Birgitta zu Münster*, a. a. O. S. 126 f.

beste Lebenselement für die betende Seele. Mit Hieronymus wiederholt er immer wieder den Psalmvers: „Herr, merk auf meine Hilfe . . .“[22] und benützt dabei seinen Rosenkranz. Mit den alten Mönchen betet er das Christusgebet: „Christus, Sohn des lebendigen Gottes, erbarme Dich meiner.“[23] Mit den Mystikern betet er: „Jesus, sei mir Jesus“ (der Heiland). So rief er auch in der Kurzform des Ave Maria: „Jungfrau Maria, Mutter Gottes, bitte Jesus für mich.“ Das wiederholt er feurig immer wieder. Um andere mitzureißen, ließ er Verse in Musik setzen und so z. B. im Oratorium singen:

„Ich starb für dich den Tod aus reiner Liebe
Und du in deinen Sünden tötest mich.“[24]

Philipps Gebet ist hauptsächlich ein mündliches, aber so erfüllt, daß die Seele gleichsam nicht weitergehen kann und sich bei wenigen besonders inhaltsvollen Worten aufhält, sie verläßt, um sie wieder mit neuer Innigkeit aufzunehmen. Die Worte dienen nur dazu, dem tiefen Beten der Seele Ausdruck zu verleihen[25].

Wir haben noch ein Verzeichnis solcher Ausrufe[26]. Alle sind von tiefster Demut erfüllt:

„Ich möchte Dir dienen, und ich finde den Weg nicht.
Ich möchte das Gute tun, und ich finde den Weg nicht.
Ich möchte Dich finden, und ich finde den Weg nicht.
Ich möchte Dich lieben, und ich finde den Weg nicht.
Ich kenne Dich noch nicht, mein Jesus, weil ich Dich nicht suche.
Ich suche Dich, und ich finde Dich nicht; komm zu mir, mein Jesus.
Ich werde Dich niemals lieben, wenn Du mir nicht hilfst, mein Jesus.
Zerschneide meine Fesseln, wenn Du mich haben willst, mein Jesus.
Jesus, sis mihi Jesus!“

Das Wort Gottes überall dort hören, wo er spricht; Gott überall gleich im Herzen die Antwort geben, sich mit allen Betern zu einer Familie der Gotteskinder versammeln, sich einen wahrhaft geistlichen Vater suchen (einen πατὴρ πνευματικός); den eigenen Zustand nicht vor ihm verbergen, mit diesem Vater mitten in der Welt in einer Familie von Brüdern leben – eine solche Familie im Rom des 16. Jahrhunderts, das war das von Gott nach dem Wort des heiligen Philipp gegründete römische Oratorium. Sein Schüler Baronius fand, daß in

22) Vgl. Lehren und Denksprüche, a. a. O. S. 20 den Spruch zum 3. April.
23) Vgl. Lehren und Denksprüche, a. a. O. S. 63 den Spruch zum 26. November. Philipp lehrt das Christusgebet „Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner“; man solle es besonders in der Versuchung beten und dabei „das Kreuzzeichen dreimal über sein Herz machen“.
24) *Dörfler*, a. a. O. S. 56; 95 ff.
25) Vgl. *Dörfler*, a. a. O. S. 54 f.
26) *Ponnelle-Bordet*, a. a. O. S. 546 ff.; *Dörfler*, a. a. O. S. 55 und die Lehren und Denksprüche.

dieser Familie die Urgemeinde von Jerusalem wieder im Rom seiner Tage lebendig geworden sei.

Aber noch ein drittes und letztes kennzeichnet den heiligen Philipp und seine Brüder: nämlich die Probe auf die Echtheit ihres religiösen Lebens. Worin diese Probe bestehe, fand der heilige Philipp im 1. Kapitel des Jakobusbriefes, das ihm besonders lieb und teuer war. Das Wort Gottes muß gehört, im Gebet beantwortet, aber endlich auch und hauptsächlich getan werden. Es findet seine Erfüllung in den Werken tätiger Caritas; in der Familie des heiligen Philipp heißt das: in der Bruderliebe, die allen geschenkt wird, denen man begegnet. Man muß aber auch die Gelegenheiten suchen: die Kranken und Armen, die Witwen und Waisen, die Gefangenen und Bedrückten besuchen, ihnen helfen, ihnen Vater und Bruder, Freund und Beschützer werden. Jeden Sonntagmorgen wurden im Oratorium die internen und externen Brüder zu solchem Tun ausgesandt.[27]

Das Sprichwort sagt: „Der Ton macht die Musik." So ist auch bei der philippinischen Frömmigkeit der Ton, der philippinische Geist, in dem alles geschieht, das Wichtigste. Die Lebensregel des Oratoriums, eine Sammlung von Gewohnheiten des römischen Hauses, ergänzt durch wenige Statuten, schreiben nur zwei Worte in großen Buchstaben. Sie lauten: IN LAETITIA, d. h. IN FREUDE[28]. Das dreifache Apostolat des Vaters Philipp, an dem man am klarsten erkennt, wie wenig er ein Schul-Meister der Frömmigkeit war, wird ergänzt und getragen vom Apostolat der Freude. Wort Gottes war für ihn wirkliche Frohbotschaft. Gebet war für ihn die größte Freude. Die Liebe üben – was gäbe es Froheres! Niemals von allem gesättigt werden, immer in demütiger und froher Erwartung bleiben, wie macht das froh!

Peter Dörfler weist darauf hin, wie sehr uns und unserer Welt ein solcher Ton im Konzert der Geister not tut. Er schließt sein Vorwort mit dem Gedanken, daß sich uns die Lichtgestalt dieses Heiligen mit seiner „ritterlichen Frohbotschaft" anbiete, um uns von aller Angst zu befreien[29].

27) *Dörfler*, a. a. O. S. 101 f.
28) Statuta generalia § 2, n. 7, a. a. O. S. 98; vgl. Anmerkung 16.
29) *Dörfler*, a. a. O. S. 10.

CHRISTLICHES SELBSTBEWUSSTSEIN IN AFRIKAS KLERUS

Negerpriester über die Akkomodationsprobleme im erwachenden Erdteil

Von Nikolaus Greitemann

In Frankreich ist ein Buch erschienen, eine Sammlung von 11 Beiträgen, geschrieben von Negerpriestern, in denen sie ihre Auffassung über die Mission und die Notwendigkeit der Veränderung ihrer Methoden vortragen (Des Prêtres noirs s'interrogent, Editions du Cerf, Paris 1956). Begreiflicherweise ist das Hauptaugenmerk dieser zum größten Teil in Europa erzogenen Priester auf die Christianisierung Afrikas gerichtet; die politisch-ökonomischen Errungenschaften der westlichen Kolonisierung werden nur am Rande gestreift; aber wo sie zur Sprache kommen, ist das Urteil vernichtend. Diese Priester sehen in der westlichen Kolonisation, die zusammen mit ihrer sogenannten „Zivilisation" große Schäden importiert hat, die große Gefahr für Afrika. Aber sie haben Vertrauen in die Kraft des Christentums. Auch sie wissen ganz genau, daß die christliche Lehre sich dieser Art der Kolonisierung widersetzt und daß die in die Defensive gedrängten Kolonialmächte auch jetzt noch versuchen, die einheimischen Priester einzuschüchtern oder für sich zu gewinnen; denn „manchmal betrachten sie uns als Mittel, um unsere Brüder zu unterdrücken oder für unlautere Zwecke auszunützen. Man liebt den anpassungsfähigen Priester, der die Wahrheit unterdrückt". In ihrer Liebe zur Kirche weisen sie auf die Gefahr hin, daß die Neger das Christentum als einen Exportartikel des Westens betrachten oder als eine Agentur des Imperialismus. Während Afrika einerseits als Rohstofflieferant und Arbeitsmarkt ausgenützt und andererseits als Absatzgebiet gebraucht wird, pflückt dieser Kontinent die Früchte der Zivilisation und gerät in den Rausch seines ökonomischen und politischen Wachstums. Obzwar „eine Anzahl ausländischer Priester und Bischöfe sich als eifrige Entdeckungsreisende und überzeugte Kolonisatoren betätigt hat – wobei sie nur als ausgezeichnete Staatsbürger ihrer Nation auftraten –, ist allein die katholische Kirche wirklich allgemein, weil sie sich an keine Kultur bindet". Als Söhne dieser Kirche und gleichzeitig als Kinder Afrikas glauben diese Negerpriester, daß das junge Afrika, trotz aller Gefahren, „den Versuchungen der bösen Hirten widerstehen wird; es wird aus dem erbärmlichen Beispiel des Westens eine Lehre ziehen, weil es weiß, daß eine materielle Entwicklung ohne geistige Erneuerung die größte Katastrophe bedeutet".

Obwohl mit Kritik nicht gespart wird, ist der optimistische, zuversichtliche und vor allem versöhnliche Ton dieser Beiträge sehr erfreulich. Das Anliegen dieser Priester ist nicht die Politik, sondern das Evangelium, von dem sie hoffen, daß es endlich das Gewand der historisch bedingten „Missionierung" ablegen kann,

um von einem bodenständigen Klerus eingekleidet zu werden. Die Aussichten sind gut, vor allem im Kongo, wo ein Drittel der 16,5 Millionen Einwohner katholisch ist. Hingegen arbeiten in diesem großen Gebiet nur vierhundert einheimische Priester. Damit tritt als wichtigstes missiologisches Problem das der *Akkomodation* in den Vordergrund, eine Aufgabe, die bereits im 16. Jahrhundert von dem Jesuitenpater M. Ricci so vorbildlich in Angriff genommen wurde. Inzwischen sind fast vier Jahrhunderte verflossen, aber seine Akkomodationsmethode hat eigentlich nur wenig Fortschritte gemacht: „Leider hat man in der Folge den großen Geist und die weitgehende und doch auf so nüchternen Tatsachen aufgebaute Missionsmethode Riccis nicht mehr zu würdigen gewußt."[1]

Es müssen in der konkreten Umschreibung und praktischen Durchführung dieser Akkomodation Fehler gemacht worden sein, denn die allgemeinen Richtlinien der Kirche waren überdeutlich und unmißverständlich. Die Verfasser berufen sich wiederholt auf die Missionsenzykliken der letzten drei Päpste: *Maximum illud*, *Rerum Ecclesiae* und *Evangelii Praecones;* ja, es ist ergreifend zu erkennen, mit welch religiöser Hingabe sie den Worten des kirchlichen Lehramtes lauschen. Vor allem Papst Pius XII. hat sich besonders klar geäußert, als er in *Summi Pontificatus* erklärte: „Alles, was in diesen Gebräuchen nicht notwendigerweise mit religiösen Irrtümern verbunden ist, wird immer mit Wohlwollen untersucht und, wenn möglich, geschützt und unterstützt werden." Dieser Standpunkt ist jedoch nicht erst jüngeren Datums, denn schon 1695 hat die *Congregatio de Propaganda Fide* den Missionaren ans Herz gelegt: „Hütet euch vor allen Anstrengungen und Ratschlägen, wodurch diese Völker sich veranlaßt sähen, ihre Riten, Gebräuche und Sitten zu ändern, vorausgesetzt daß sie nicht gegen die Religion oder die guten Sitten verstoßen." Es wurde sogar davor gewarnt, diese Sitten durch fremdartige zu ersetzen *(substitutio).* In der Gegenwart hat dieselbe Kongregation dem seinerzeitigen Apostolischen Delegaten, Dellepiane, folgende Richtschnur mitgegeben: „Den Negern muß man das Vorurteil nehmen, der Missionar sei ein Bilderstürmer, der alles aus lauter Vernichtungslust zerstört. Hingegen soll die heidnische Welt von der Wahrheit überzeugt werden, daß die Kirche eine Kirche aller Rassen und Zeiten ist und daß sie allein dasjenige zerstören will, was schlechthin böse ist." Einige Zeit später erklärte der Apostolische Delegat selbst in einer gerade für die autochthone Bevölkerung einprägsamen Sprache: „Die katholische Kirche ist weder belgisch noch französisch, nicht englisch, italienisch oder amerikanisch. Sie ist katholisch. Deshalb ist sie belgisch in Belgien, französisch in Frankreich, englisch in England. Im Kongo muß sie kongolesisch sein."

Die allgemeinen Prinzipien der Christianisierung sind also klar. Man könnte sie vielleicht am besten in dem bekannten und richtig verstandenen Axiom zu-

1) *J. Bettray,* Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ, Rom 1955, S. 386.

sammenfassen: *Melior est conditio possidentis.* Von diesem Axiom gehen auch die Negerpriester in ihren Beiträgen aus, indem sie versuchen, die *conditio*, also die Wesens-, Denk- und Lebensart dieser *possidentes* zu umschreiben, um dann festzustellen, wo die Akkomodation ansetzen muß. Es handelt sich besonders um die Darstellung der Negermentalität, von der man schon bald entdeckt, daß sie in vielerlei Hinsicht außerordentlich geeignet ist, die christliche Verkündigung aufzunehmen. In Afrika und vor allem im Kongo ist die Sippe, das Leben in der Gemeinschaft des Stammes und der Familie eine wesentliche Grundlage, in der man eine bessere Stütze für die christliche Solidarität, Gastfreundschaft und Nächstenliebe sieht als zum Beispiel im individualistischen Prinzip des Westens: Jeder für sich und Gott für uns alle. Dieses Zusammengehörigkeitsprinzip hat auch seine Nachteile; aber trotzdem ist der Neger durch seinen ausgeprägten Sinn für Solidarität ausgezeichnet disponiert, die Lehre des mystischen Leibes, der Erbsünde, einer gewissen kollektiven Schuld und einer gemeinsamen Rettung zu verstehen. Mit Recht und mit einem gewissen Stolz weisen die Verfasser auf die Tatsache hin, daß diese Mentalität sehr stark mit der biblischen übereinstimmt. Immer wieder sträuben sie sich dagegen, daß der Westen die Neger als Kinder mit einer niedrigen Intelligenz und einer infantilen Lebensauffassung darstellt. Auch sie sind „gebildet" genug, um die von Levy-Brühl schon längst wieder aufgegebene Theorie eines „prälogischen Denkens" zu kennen und mit Stolz für ihre Stammesgenossen zurückzuweisen. Ihrer Ansicht nach kann der Neger sich die technischen und intellektuellen Errungenschaften Europas leicht aneignen; aber im Grunde steht ihm die Bibel näher als z. B. die „Summa" eines Thomas von Aquin oder der „Discours" eines Descartes.

Bei dem Versuch, das Geschehen in Natur und Geschichte zu verstehen, empfindet und denkt der Neger religiös, das heißt: Er läßt sich dabei nicht durch eine Betrachtung der *Causae secundae* ablenken, sondern sieht alles eher im direkten Zusammenhang mit Gott, wie auch die Bibel es tut. Die materielle Kultur der Neger mag zum Teil heute noch bescheiden sein, sie steht jedoch auf einem ähnlichen Niveau wie die biblische; mit einer gewissen Ironie stellen diese Priester fest, daß ja auch Christus keine Uhr getragen habe. Ihre Kultur, die vorzüglich eine seelische ist, stützt sich auf eine mündliche Überlieferung und nicht auf schriftliche Dokumentation. Ebenso wie die biblische wird sie von einer agrarischen Bevölkerung getragen, die mit dem Rhythmus der Natur lebt, die dem Helden die höchste Anerkennung zollt und in Liebesangelegenheiten eine gesunde, unbeschwerte Offenheit zeigt. Die Beschneidung ist diesen Menschen bekannt oder mindestens als eine Art *Initiation* verständlich. Sie verehren die Ahnen, messen dem Namen eine geheimnisvolle Wirkung bei, anerkennen die mystische Kraft der Zahlen und verwenden eine konkrete Sprache, die keine Abstraktionen kennt, sondern durch den Gebrauch von Symbolen, Parabeln, Erzählungen und Beispielen ebenso ausdrucksvoll und einprägsam ist wie die biblische. Sogar grammatikalisch und stilistisch gibt es vielleicht ge-

wisse Ähnlichkeiten mit den semitischen Sprachen. Die literarischen Erzeugnisse werden vor allem mündlich überliefert, zeigen den Rhythmus des biblischen „style oral" und beschränken sich ebenfalls auf drei Themengruppen: die Dynastie, den Heros und das pastorale Leben. Sogar die übliche Blutsbruderschaft, die nach dem Dafürhalten der Verfasser bodenständig ist und nicht von Arabien aus importiert wurde, könnte ein Ausgangspunkt sein zum besseren Verständnis der Eucharistie, vor allem weil sie ebenfalls mit einer Tischgemeinschaft verbunden ist, die nicht nur die Lebenden, sondern auch die Ahnen der Sippe einschließt. Die Empörung der Juden in Kapharnaum über die Lehre Jesu: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt" (Jo 6, 54) ist für die Negerstämme der Muschi, Mynyarwarda oder Murunid unverständlich, obwohl sie – was ausdrücklich betont wird – keine Anthropophagen sind. Vor allem die von Paulus gerügte Untreue gegenüber diesem Blutsvertrag und die daraus folgende Strafe: „Wer deshalb unwürdig das Brot genießt oder den Kelch des Herrn trinkt" (1 Kor 11, 27–29), wird hier Verständnis finden, weil auch dieser Vertragsbruch von den Negern schärfstens verurteilt und bestraft wird. Ebenso wie Paulus das mosaische Gesetz einen „paedagogus ad Christum" genannt hat, wird man auch die biblische Negermentalität als eine günstige Grundlage für die christliche Erziehung dieser Völker betrachten können, vor allem, wenn diese von einheimischen Priestern übernommen wird.

Die Notwendigkeit eines bodenständigen Klerus ergibt sich nicht nur aus dem Beispiel Jesu und der Apostel, insbesondere des heiligen Paulus, sondern auch aus den unzweideutigen Empfehlungen der kirchlichen Obrigkeit. Dazu kommt noch die Überlegung, daß diese Völker das richtige Verständnis für das Priesteramt mitbringen, weil sie in ihren Zauberern die Mittler zwischen Sippe und der übernatürlichen Welt sehen und somit auch die Priester der katholischen Kirche sehr leicht als Mittler anerkennen, besonders wenn diese Priester ihrem eigenen Volk angehören. Zwar gibt es hier bestimmte Schwierigkeiten, indem manche behaupten, der Zölibat sei sowohl theoretisch wie praktisch der Welt der Neger fremd; aber dann erklären uns gerade diese Negerpriester, daß die Idee eines zeitweiligen Zölibats oder einer freiwilligen Enthaltsamkeit im Zusammenhang mit der Initiation besonders aus religiösen Motiven keineswegs unbekannt sei. Auch sind diese einheimischen Priester sich bewußt, daß das religiöse Leben und Empfinden verinnerlicht werden muß. Ebenso wie die naturgegebene Stammeszugehörigkeit eine Gefahr für die persönliche Verantwortung und das individuelle Engagement bedeuten kann, ist auch die äußerliche Zugehörigkeit zur Kirche nicht ausreichend, es muß daher besonders auf das innerliche religiöse Erleben hingearbeitet werden. Weil die Völker und Stämme dieser Rasse sich durch Äußerlichkeiten stark beeindrucken lassen, müßte man auf die Möglichkeit bedacht sein, daß der Missionar durch eine allzu prächtige Entfaltung – z. B. in der Liturgie – die Teilnehmer und Zuschauer nur äußerlich blendet. Hier geben die Negerpriester klare Hinweise. Ihrer Meinung nach wäre es vorzuziehen, wenn die Kirche und ihre Missionare eher in

Armut, Bescheidenheit und Demut auftreten. Vorerst wird dadurch der Anschein vermieden, als ob sie eine reiche und starke Macht vertreten und im Stil der Kolonisatoren auftreten; zweitens erkennt die Bevölkerung in einem bescheidenen Auftreten der Kirche die Ehrfurcht vor dem Numinosen, in dem sie das Wesen der Religion sieht.

Leider muß festgestellt werden, daß die Mission in dieser Beziehung manche Fehler begangen hat. Sogar in Holland, dem die Glaubensverkündigung noch immer die relativ größte Anzahl Missionare zu verdanken hat und wo z. B. eben jetzt wieder eine vorbildliche Missionsgeschichte erschienen ist[2], hat sich in bürgerlich-katholischen Kreisen die Sitte eingebürgert, die heidnischen Völker als „zwartjes", also als „arme, kleine Negerlein" zu bezeichnen. Infolge dieser im Grunde hochmütigen und herablassenden Mentalität kam es nicht selten vor, daß auch die Missionare auf ihren Urlaubsreisen im Mutterland ihre schwarzen Schützlinge als unbeholfene Kinder darstellten und sensationelle Erlebnisse schilderten, um der Neugierde entgegenzukommen und die Wohltätigkeit zu erwecken. Gewiß hat es die allgemeine Publizistik in dieser Beziehung noch viel schlimmer getrieben; aber auch die Missionare müssen da noch manches lernen und z. B. damit aufhören, die „armen Neger" ausgesprochen väterlich herablassend und protektionistisch zu behandeln. An Hinweisen fehlt es nicht; hat doch Pius XI. in seiner Enzyklika *Rerum Ecclesiae* schon mit Nachdruck betont, man solle doch die einheimischen Priester nicht zu den niedrigeren Dienstleistungen und Funktionen heranziehen, „als sei ihr Priestertum nicht dasselbe wie das der Missionare".

Der junge autochthone Klerus sträubt sich nicht nur gegen jede wohlgemeinte, aber mißverständliche Verniedlichung dieser Völker und ihrer Probleme, er verlangt vielmehr im Bewußtsein der eigenen Werte sowohl eine gewisse geistige Distanz als auch die Anerkennung des christlichen Westens, daß Afrika in der *Form* der Verkündigung seinen eigenen Beitrag leisten kann und muß. Mit anderen Worten: In der Frage der Akkomodation sind nicht die europäischen Missionare ausschließlich zuständig, sondern ebenso – vielleicht noch mehr – die einheimischen Priester selbst, vor allem solche, die in Europa studiert haben und den Kontakt mit der Weltkirche, mit Europa und ihren Lehrern keineswegs aufgeben wollen. Sie anerkennen den Beitrag des Westens, der ihnen das Evangelium gebracht hat und dem auch sie eine Missionswissenschaft verdanken, aber den Inhalt dieser Verkündigung betrachten sie als eine Art *Materia prima, necessaria et essentialis,* die sowohl philosophisch wie theologisch von den Afrikanern selbst verarbeitet und in einer ganz eigenen Darstellungsform vorgetragen werden muß. Auch in der Praxis darf die Missionierung nicht mehr „tabula rasa" machen, sondern muß von der Auffassung ausgehen, daß

2) *Alfons Mulders,* Algemene Missiegeschiedenis. Verlag Paul Brand, Hilversum 1957.

ein afrikanisches Christentum sein eigenes Gesicht und seinen eigenen Charakter haben und dadurch die Weltkirche in der Vielgestaltigkeit ihrer Erscheinung bereichern soll.

Gegenüber der früheren Praxis, die die Akkomodation fast ausschließlich auf die religiöse Kunst beschränkte, wird jetzt ausdrücklich betont, daß diese Durchdringung viel tiefer und weiter gehen muß. Die bekehrten Völker müssen einen eigenen Klerus haben, eine eigene Liturgie, eine auf Grund ihrer eigenen philosophischen Anschauungen neu durchdachte Theologie, sie müssen mit eigenen katechetischen Methoden arbeiten und erst in letzter Instanz mit einer eigenen religiösen Musik und bildenden Kunst bereichert werden. Bei dieser Arbeit wollen die einheimischen Priester sich gerne von ihren weißen Lehrern leiten lassen; aber trotz aller Dankbarkeit ist ihre Forderung unmißverständlich, daß Negertheologen die Arbeit durchzuführen haben. Ein gewisses Mißtrauen gegenüber der Vergangenheit ist verständlich; denn was Monsignore Costantini 1940 von den Missionsmethoden im Fernen Osten sagte, gilt auch für Afrika: „Wir haben ganz andere Methoden als die Apostel angewendet, weil sie uns besser erschienen, aber nach einer Erfahrung von vier Jahrhunderten sehen wir, daß sie steril waren." Es muß also eine andere Methode gesucht werden, und wenn die Kirche im Kongo nach den Worten des früheren Apostolischen Delegaten und jetzigen Nuntius in vielem kongolesisch sein soll, darf man die Verkündigung nicht als eine Fertigware von außen importieren.

In diesem Sinne können die afrikanischen Priester sich nicht mit der fast mechanischen Akkomodationsmethode der *Umpflanzung* einverstanden erklären, die der Conditio possidentis keine Rechnung trägt. Mehr Verständnis zeigen sie für die Methode der *Veredlung*, die alles, was falsch und schädlich ist (den paulinischen „Wildling"), sofort abschneidet, so daß ein Stamm übrigbleibt, auf den der „Steckling" der christlichen Lehre eingepflanzt wird. Obwohl diese Methode Anerkennung findet, vor allem weil die Bildersprache des heiligen Paulus sie zu empfehlen scheint (Röm 11, 17ff.), gibt es nach Ansicht dieser Negertheologen noch eine bessere. Sie besteht weder in Assimilierung noch Nivellierung, wobei der Gebende wie der Nehmende beide etwas einbüßen, sondern sie nennt sich *Transfiguration*. Sie nimmt die ganze Wirklichkeit der Negerwelt als Ausgangsbasis und versucht, diese mit Hilfe der christlichen Prinzipien neu umzudenken und zu beleben. Dann werden die „Wildlinge" nicht a priori und von außen her einfach abgeschnitten, sondern alles, was nicht anpassungs- und lebensfähig ist, fällt von selbst ab. Anders ausgedrückt: Man will nicht versuchen, das Allgemeine zu partikularisieren, sondern das Konkrete und Arteigene so in das Allgemeine hineinzunehmen, daß es durch eine Art Transfiguration eine neue lebendige Einheit wird, die das Schädliche selbst abstößt. Daß diese Arbeit im Geist des Gehorsams gegenüber dem Lehr- und Hirtenamt der Kirche durchgeführt werden muß, ist für diese Theologen selbstverständlich. Daneben betonen sie die Notwendigkeit der Verinnerlichung, der

Personalitätsbildung und der individuellen Kontemplation im Leben der Neger, das von der Gefahr einer gewissen Veräußerlichung bedroht ist. Gerade auf diese Weise könnte sich der Prozeß der Transfiguration vollziehen, damit das Christentum des Kongos seine eigenen Züge bewahrt.

Konkrete Probleme bleiben dann noch übrig, z. B. die Frage, ob der religiöse Negertanz in die Liturgie eingebaut werden kann. Sowohl der heutige Apostolische Delegat Monsignore Lefebure wie die Verfasser sind der Meinung, daß dies nicht zu empfehlen sei; wohl aber erwägen sie die Möglichkeit, den Tanz für Prozessionen außerhalb der Kirche und für außerliturgische Feiern zuzulassen und zu christianisieren. Ungeklärt ist die Frage, ob vielleicht die römische Meßliturgie für das religiöse Empfinden der Neger allzu nüchtern ist. Jedenfalls befürwortet man einen besonderen Platz für die eigene Musik. Anderseits hat sich aber gezeigt, daß der Gregorianische Choralgesang sowohl in Afrika als z. B. auch auf Haiti gerne von den Eingeborenen übernommen wird und ihren religiösen wie künstlerischen Empfindungen zu entsprechen scheint. Vor allem die liturgische Symbolik muß besonders gepflegt und erklärt werden; denn für diese Völker bedeutet Wasser z. B. nicht einfach H_2O, sondern eine wunderbare Wirklichkeit, eine göttliche Gabe mit einem reichen und tiefen Inhalt, wofür der Westen den Sinn fast verloren hat. Auch die Kniebeugung *(genuflexio)*, die in der westlichen Liturgie etwas von ihrer ursprünglichen Aussagekraft eingebüßt hat, könnte für die Neger bei gewissen Gelegenheiten vielleicht in ein feierlicheres und ausdrucksvolleres Sich-Niederwerfen *(prostatio)* umgewandelt werden.

Vor allem aber soll man bei der Begegnung mit dem Aberglauben nicht sofort vom direkten diabolischen Einfluß sprechen und dadurch die einheimische Bevölkerung abstoßen, sondern zunächst bedenken, daß es auch im westlichen Mittelalter abergläubische Sitten gegeben hat, die erst allmählich geläutert und christianisiert wurden, und ferner, daß es auch jetzt noch, etwa in Italien oder Spanien, Spuren eines gewissen Aberglaubens gibt, die man daselbst mit größerer Toleranz zu dulden scheint als in Afrika, wo die Umstände natürlich wieder anders liegen.

Jedenfalls ist die Kirche Afrikas sich ihrer eigenen Aufgabe bewußt geworden, während es an uns Europäern liegt, mit *Valéry* zu erkennen, „daß auch wir von den Negern etwas lernen können". Manchmal schwingt in diesem afrikanischen Selbstbewußtsein noch die Erinnerung an frühere Demütigungen mit; aber ein neuer Weg ist gefunden worden, und gerade in der christlichen Lehre findet dieses Selbstvertrauen die notwendige Stütze. Noch zaghaft äußert es sich in einer neuen religiösen Lyrik, die in Anlehnung an das Hohe Lied besonders der schützenden Mutter Gottes gewidmet ist: „Mutter Gottes der schwarzen Erde, ja, heute abend komme ich, / dir ein Lied zu singen. / Mutter Gottes der schwarzen Erde, du bist schwarz, / du bist schön."

Das Buch enthält einige kostbare Textproben, die beweisen, daß z. B. die Schönheit und die Wucht der Psalmen hier eine Auferstehung erleben. Man könnte sogar sagen, daß gerade das Akkomodationsproblem eines der Hauptthemen dieser Dichtung geworden ist: „Ich suche einen einheimischen Maler, / der mir eine schwarze Madonna malt. / Die Jungfrau Maria in einem schönen Keyuwa, / wie ihn unsere Mütter tragen. – Höre zu, o Mutter: / Die Gelben haben dir / ihre gelbe Farbe geliehen. / Die roten Indianer haben dich / ihren Frauen ähnlich gemacht. / Die Weißen haben dich / als ein weißes Mädchen dargestellt. / Würdest du dich da weigern, / unsere Farbe anzunehmen?“

RÖMISCHER ZENTRALISMUS UND KIRCHLICHE GEGENWART

Von Otto B. Roegele

In der Kölner Papstdisputation vom 23. Januar 1957 hat der evangelische Propst Asmussen seinem katholischen Partner die Frage vorgelegt, wie sich der vatikanische Zentralismus, der sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt habe, mit dem Gemeindebegriff des Neuen Testaments vertrage, und er hat dabei deutlich gemacht, daß dies eine der wichtigsten und schwierigsten Stellen des interkonfessionellen Gesprächs werden würde. Es hieß da:

„Die frühchristliche Gemeinde ist nicht zentralistisch. Die übergemeindlichen Ordnungen, die wir im Neuen Testament erkennen können, zielen eher darauf ab, daß jede einzelne Diözese sich in ihrer Freiheit und Selbständigkeit entwickle, als daß sie gegängelt und gehemmt werde. Beim Apostelkonzil liegt ein starker Ton auf der Aussprache der vielen. Die Bibel schämt sich gar nicht zu sagen, daß man im Kreise der Apostel sich erheblich gestritten habe. Und was schließlich bei dem ersten Konzil herauskommt, ist ein *Beschluß*, an dessen Zustandekommen die Apostel, die Presbyter samt der ganzen Gemeinde beteiligt waren . . . Eben dieses Bild sehe ich in der katholischen Kirche, wie sie heute ist, gefährdet. Man kann beobachten, daß bischöfliche Entscheidungen vom Vatikan ohne Fühlungnahme mit dem betreffenden Bischof annulliert werden . . . Über die Gefahren, welche entstehen, wenn man in der *Kirche* die christliche Selbständigkeit mit der demokratischen Freiheit verwechselt, bin ich mir klar. Das Mißverständnis der Freiheit in meiner eigenen Kirche belehrt mich jeden Tag darüber. Ich bin mir aber nicht klar, ob es den Katholiken bewußt ist, daß jede Übersteigerung des Zentralismus unser Mißverständnis von der Freiheit rechtfertigt. Denn wir sitzen heute bereits in einem solchen Maße in *einem* Schiff, daß das, was einer macht, sich auf alle auswirkt. Weil ich der Überzeugung bin, daß die Zerfahrenheit des Protestantismus ihn schwer schädigt, so daß er dringlich der Zusammenfassung bedürfte, darum wage ich es, diese Frage an die katholische Kirche zu stellen, ob nicht der Zentralismus zu weit getrieben ist und er nachgerade das Gegenteil von dem erreicht, was er erreichen soll. Er wird nämlich ein Mittel der Abschreckung . . ."

Es gibt wohl kaum einen aufmerksamen Beobachter der innerkirchlichen Entwicklung, der leugnen wollte, daß Propst Asmussen hier den Finger auf einen neuralgischen Punkt gelegt hat. Dieser Punkt verursacht auch vielen Katholiken Unbehagen und Sorge. Um Beispiele braucht man nicht verlegen zu sein. Rom konzentriert die Generalate der Orden und Kongregationen in der Nähe des Vatikans; Rom reserviert sich die Oberaufsicht über immer mehr Gegenstände, wie etwa die internationalen und interkonfessionellen Beziehungen; die Aus-

bildungsstätten für priesterliche Eliten aus allen Nationen werden in Rom immer zahlreicher; der Eigenapparat der Kurie sucht auch auf diözesane Belange Einfluß zu gewinnen, etwa auf Bischofsernennungen; Rom bedient sich sogar seiner diplomatischen Vertretungen zu kirchlich-disziplinären, ja zu quasi-jurisdiktionellen Eingriffen. Man denke an die Interventionen des Nuntius während des Konflikts um die Priester-Arbeiter in Frankreich.

Das Überhandnehmen zentralisierender Tendenzen in der Kirche kommt freilich – das muß man vorwegnehmen, um Ungerechtigkeiten zu vermeiden – nicht allein, ja vielleicht nicht einmal in erster Linie von einer bewußten, absichtlichen Stärkung dieser Tendenz. Mindestens ebenso bedeutsam sind: das Schwächerwerden der Widerstände gegen sie, das völlige Verschwinden anderer, entgegengesetzt wirkender Kräfte – wie etwa nationalkirchlicher Sonderwünsche außerhalb und innerhalb der Kirche –, das unvermeidliche Anschwellen der Zahl der Bistümer und Sprengel in der Welt, das ganz von selbst eine relative Bedeutungsminderung der einzelnen Bischöfe mit sich bringt, und Entwicklungen, die völlig außerhalb der kirchlichen Zuständigkeit liegen. So spielt beispielsweise die immer bequemer und schneller werdende Nachrichtenübermittlung eine Rolle. Heutzutage kann auch in Fällen, die eine *eilige* Entscheidung erfordern, Auskunft und Weisung in Rom eingeholt werden, während früher ein Bischof einfach gezwungen war, eine derartige Frage auf eigene Verantwortung und ohne Rückendeckung zu lösen. Es ist dabei keineswegs immer an hochoffizielle, auf dem kirchlichen Dienstweg erfolgende Anfragen zu denken. Die Mehrzahl solcher Konsultationen dürfte in inoffizieller, aber deshalb nicht weniger wirksamer Form bewirkt werden. Jeder Bischof hat seinen Vertrauensmann in Rom, einen Priester seiner Diözese, einen Studienfreund, einen Ordensmann, den er aus irgendwelchen Gründen näher kennt; er weiß, daß dieser Vertrauensmann Zugang zu entscheidenden Männern der Kurie hat und sich ohne allzuviel Mühe über deren Auffassungen informieren kann. In wenigen Tagen läßt sich eine Antwort aus Rom beschaffen. Warum sollte man nicht fragen, zumal das Ergebnis nicht formell verbindlich sein wird?

Die moderne Technik, die es gestattet, rasch und zuverlässig Nachrichten aus Rom einzuholen, ermöglicht gleichzeitig auch eine gesteigerte Aktivität der Kurie. Noch nie hat ein Papst so viele Reden und Ansprachen gehalten wie Pius XII., und noch nie sind päpstliche Lehräußerungen aller Art so rasch, so vollständig und so allgemein über die ganze Welt verbreitet worden wie heutzutage. Und dank der schnellen und genauen Informationen, die Rom aus allen Teilen der Welt erhält, behandeln diese Stellungnahmen des Papstes oft in außerordentlich gründlicher und eingehender Weise selbst sehr spezielle Fragen eines einzelnen Landes. So wächst der Anteil des Vatikans an der Summe theologischer, kirchlicher und kirchenpolitischer Aussagen, und da die Menge dessen, was die Welt aufzunehmen vermag, begrenzt ist, bedeutet dies ein Schrumpfen des Anteils der nationalen Episkopate, der einzelnen Bischöfe. „Der Partial-

druck" des vatikanischen Anteils nimmt ständig zu, obgleich auch die Aktivität der Peripherie wächst. Aber diese kann unmöglich Schritt halten mit der Fülle und Autorität römischer Stellungnahmen, die aus dem Überblick über die ganze Welt geschöpft sind.

Indessen, hier zeigt sich eine eigentümliche Paradoxie, und gerade sie fällt bei einem interkonfessionellen Gespräch stark ins Gewicht. Ist es nicht seltsam, daß die *katholische* Kirche immer stärker zentralisiert wird, daß immer häufiger Entscheidungen aus Rom kommen, die früher an der Peripherie getroffen wurden, daß immer mehr auch die Verwaltung des *depositum fidei* Züge bürokratischer Administration annimmt, daß das innerkirchliche Glaubensgespräch nicht mehr in erster Linie unter den Bischöfen und den theologischen Fakultäten stattfindet, sondern, freilich auf dem Verordnungswege, zwischen den Autoren theologischer Bücher und dem Heiligen Officium – während in der gleichen Zeit der *Protestantismus* in eine konziliare Epoche eingetreten zu sein scheint, auf Weltkirchenkonferenzen sehr konkrete Glaubensgespräche führt und damit der Öffentlichkeit das Bild einer zwar sehr losen, stellenweise noch brüchigen, aber doch zum Miteinander mehr und mehr entschlossenen Föderation bietet?

Gewiß, es gibt eine einleuchtende historische Erklärung hierfür; ein halbes Jahrhundert lang mußte die Kirche gegen Angriffe von den verschiedensten Seiten ihren Charakter als Heils-Anstalt, als Papst- und Bischofskirche, als hierarchisch-gegliederte Gesellschaft verteidigen:

Gegen den Spiritualismus eines Wiclif und Huß mußte eine spezielle Theologie der eigentlich „kirchlich-sozialen Realität" entwickelt werden.

Gegen den Gallikanismus, der ja nicht nur durch die weltlichen Großen gefördert wurde, sondern auch durch Theologen, die für den Vorrang des Konzils vor dem Papst eintraten, und durch Bischöfe, die von Rom unabhängig werden wollten, war es notwendig, den hierarchischen, ja monarchischen Aufbau der Kirche zu betonen, den Primat des Papstes, seine Vorrechte und Befugnisse.

Der Protestantismus griff die hierarchische Struktur und die Substanz der Kirche, ihre Mittlerschaft für Gnade und Wahrheit, noch umfassender an; er lehnte das Lehramt ab, das Bischofs- und Priesteramt, die Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* und die Vermittlung von Gnade und Wahrheit durch die Institutionen der Kirche. Ihm antwortete der nach-reformatorische Katholizismus ganz folgerichtig mit starker Betonung des objektiven Wertes der Gnadenmittel, insbesondere der Sakramente, mit leidenschaftlicher Verteidigung der Hierarchie und ihrer heilsnotwendigen Mittlertätigkeit, des kirchlichen Lehramts, des amtlichen Priestertums, der episkopalen Verfassung und des römischen Primats.

Die nachreformatorische Ekklesiologie hat natürlich nie ausdrücklich geleugnet oder verworfen, daß die Kirche mystischer Leib Christi, fortlebender Christus, Volk Gottes, Gemeinde Christi, Heils-Gemeinschaft, Gemeinschaft der im Glauben geeinten Getauften ist. Aber da die Angriffe von außen und innen immer in die gleiche Richtung vorstießen, wurde auch immer die gleiche Position verstärkt und ausgebaut – und damit auch der hierarchisch-organisatorisch-gesellschaftliche Kirchenbegriff. Und diese Defensivposition hat nicht nur die Akzente im theologischen Traktat von der Kirche bestimmt, sondern – durch die hauptsächliche Vermittlung der Katechismen, deren ekklesiologisch erschreckende Einseitigkeit erst kürzlich aufgezeigt worden ist – auch das Kirchenbewußtsein des Volkes geprägt. Gerade in den Katechismen der Aufklärungszeit, deren Fortwirkung bis tief in die Gegenwart hineinreicht, manifestiert sich eine Kirchentheologie, deren deistisch-naturalistisches Prinzip sich etwa auf die Formel bringen läßt: „Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt."

Die konkreten Erfahrungen haben das Kirchenvolk gelehrt, den Segen einer straffen hierarchischen Ordnung und die Notwendigkeit einer übernationalen Zentrale noch deutlicher zu erkennen und noch höher zu schätzen. In allen Kirchenkämpfen und Kirchenverfolgungen bedeutete die Existenz und die Wirksamkeit des Papstes eine ungeheure Stärkung für die leidende Kirche. Und die Regelmäßigkeit, mit der bislang alle Kirchenverfolger den Versuch machten, die Einheit der Kirche zu spalten, die Katholiken ihres Landes von Rom zu trennen, nationalkirchliche Tendenzen zu galvanisieren, Bischöfe zu Handlungen zu verleiten, die in die Zuständigkeit Roms fallen, Priester gegen Bischöfe, Bischöfe gegen den Papst auszuspielen, vertieft und bestärkt die Erkenntnis, daß die Verbindung mit Rom eine der wichtigsten und wirksamsten Hilfen ist, die Verfolgung zu überstehen und die Freiheit des Glaubens zu retten.

Allein, so überzeugend diese historischen Begründungen auch sein mögen, sie erklären, aber sie rechtfertigen nicht das Bestehende. Und das Überhandnehmen der vertikal verlaufenden, nach Rom zielenden zentralisierenden Tendenz fällt doppelt auf in einer Zeit, die im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben so großen Wert auf internationale Kontakte, auf Nachbarschaft und Partnerschaft unter den Völkern legt.

Hier wird eine andere Paradoxie sichtbar: Ganz im Gegensatz zu ihrer universalistischen Doktrin und Tradition ist die katholische Kirche noch weithin im Jahrhundert der nationalen Abschließung steckengeblieben. Minister und Parlamentarier, Künstler und Gelehrte besuchen einander häufig und tauschen so oft Erfahrungen aus, daß dies so gut wie gar kein Aufsehen mehr macht. Aber wenn ein deutscher Bischof einen französischen Bischof besucht oder umgekehrt, ist das ein Ereignis, so selten und so aufregend, fast eine Sensation. Und doch, was läge eigentlich näher, als daß die enge Verbindung unter den urchristlichen

Gemeinden, die „Gemeinschaft unter den Vorstehern", die in den frühen Dokumenten der Christenheit, auch in den Apostelbriefen, so oft vorkommt, gerade heute stärker und stärker praktiziert würde? Diese horizontal verlaufenden, von Gemeinde zu Gemeinde, von Bischofskirche zu Bischofskirche geschlossenen Kontakte, die in den ersten Jahrhunderten, mit den unvollkommenen Mitteln des damaligen Verkehrs, unter Mühen, Opfern und Lebensgefahr aufrechterhalten wurden, müßten sie heute, im Zeitalter des Flugzeugs und des Fernschreibers, nicht noch viel selbstverständlicher, viel häufiger und viel effektiver sein? Aber hier wird sichtbar, wie tief der Nationalismus der letzten zweihundert Jahre auch in die Kirchenwirklichkeit eingedrungen ist. Daß es kaum eine französische Dorfkirche ohne Jeanne d'Arc mit der Trikolore im Arm gibt, obwohl die blau-weiß-rote Fahne erst gut dreihundert Jahre später zum nationalen Symbol Frankreichs wurde, daß sich nationale und religiöse Motive im Kirchenlied mancher Völker unlösbar vermischt haben – das alles sind Symptome des gleichen Zustandes, der auch in der grotesken Vernachlässigung der „horizontalen" Tendenz des Kirchenlebens sichtbar wird.

In ähnliche Richtung wiesen einige Bemerkungen, die Marga Klompé auf dem Kölner Katholikentag machte, und zwar in einem Vortrag unter dem Titel „Die Kirche – Gottes Kraft in unserer Schwachheit", der am 31. August 1956 vor vielen Tausend Hörern gehalten wurde. Die bekannte Holländerin – derzeit Arbeitsminister in Den Haag – schilderte eingangs die zugleich personalistische und universale Mission der Kirche. Nach einer eindringlichen Darstellung der kirchlichen Situation, vor allem des furchtbaren Priestermangels in den lateinamerikanischen Staaten und der „dürstenden Masse der Einsamen", die überall in der Welt auf die erlösende Botschaft Christi warten, analysierte Marga Klompé die „Faktoren, die zu dieser Lage führten", und sagte u. a. folgendes:

„Wo liegt die Grenze zwischen Ballast und Kern? Versteht es die Kirche immer, ihrer Botschaft auch die richtige Gestalt zu geben? Werden die Werte, die unentdeckt sind, auch in genügendem Maße in die Kirche eingegliedert? Ist dies nicht der große Streit und das große Problem, dem die Kirche immer wieder gegenübersteht – heute mehr denn je, da sie sich in einer Welt befindet, in der die normalen Grenzen immer mehr durchbrochen werden, sich eine Einheit auf der zeitlichen Ebene bildet und ein natürlicher Schutz der Religion durch Landes- oder Diözesangrenzen wegfällt? Im Bereich der Verwaltung denke ich an die Autonomie der Diözesan- und Kirchenprovinzen und das Nebeneinander, die ungenügende Zusammenarbeit der Missionsorden in den außereuropäischen Kontinenten. Entspricht die Verwaltungsstruktur der Kirche den Bedürfnissen der heutigen Zeit? Müssen wir nicht mit modernen Mitteln *zu neuen Formen der Zusammenarbeit* gelangen, auch innerhalb der Kirche, um mit der wachsenden Einheit außerhalb der Kirche Schritt zu halten? Um hier Mißverständnisse zu vermeiden, will ich gerne betonen, daß ich nicht ausschließlich an eine weitergehende Konzentration denke. Ich denke eher an eine *Dezentralisation, von*

Rom aus gesehen, an *regionale* Verbindungen, an engeren Kontakt zwischen Bischöfen eines bestimmten Gebietes, auch über Landes- und Staatsgrenzen hinweg; daneben aber auch an eine größere Selbständigkeit für Gebiete wie Afrika und Indien."

Diese vorsichtigen, aber nichtsdestoweniger klaren Andeutungen wurden auf der anderen Seite des konfessionellen Grabens sehr wohl vernommen. Propst Asmussen meinte in der Kölner Papstdisputation:

„Mir ist unbekannt, ob der Vatikan auch an Frauen hohe Orden verleiht. Aber ich hoffe als lutherischer Pastor, daß sich alle Amtsträger darüber klar sind: Diese Dame hat dem Vatikan einen größeren Dienst getan, als wenn irgendein Scharfmacher die Autorität des Vatikans eingebleut hätte ... Wie mag es dazu gekommen sein, daß der Vatikan in evangelischen Kreisen den Ruf hat, die Selbständigkeit zu ersticken? Ich bin bereit anzunehmen, daß eine böswillige Propaganda dazu viel beigetragen hat. Die Propaganda hat nicht erst gestern und auch nicht erst im Kulturkampf eingesetzt. Ich zögere nicht zuzugeben, daß wir auf diesem Punkte manches gutzumachen haben, was aus bösem Willen oder Unkenntnis seinen Anfang nahm. Ich würde es aber für ungeschichtlich halten, wollte man diesen Ruf des Vatikans *lediglich* als böswillige oder durch Unkenntnis geleitete Propaganda erklären. Ein solcher Ruf kann nie entstehen ohne einen Schein, der vom Papst selbst erweckt wird. Ich wäre glücklich, wenn ich in dieser Sache eine klarere Sicht hätte, als ich sie bisher habe. Überfordere ich die katholischen Brüder, wenn ich sie bitte, uns zu sagen, daß unser Eindruck unbegründet ist, und es uns so zu sagen, daß wir es verstehen und als sicher hinnehmen können? Könnten und müßten wir nämlich glauben, daß in der katholischen Kirche sowohl die Eigenständigkeit der Gemeinde und der Diözese im Sinne des Neuen Testamentes gewährleistet ist als auch die Stimme der vielen, die alle von Gott gelehrt sind, gehört und geachtet wird, dann wäre – mindestens gefühlsmäßig – für uns eine neue Situation entstanden. Wir wären damit der Einheit der Christenheit ein gutes Stück näher. Ich kann nur versichern, daß die Zahl derer, die sich in unseren Reihen über eine solche Auskunft freuen würden, sehr groß ist."

Das Anliegen, das Marga Klompé in Köln vorgetragen hat, trägt alle Züge des Revolutionären, freilich in dem wörtlichen Sinn, daß es eine Anpassung gewisser kirchlicher Formen und Methoden an die heutige Welt fordert, die zugleich eine Rückkehr zu Formen und Methoden des frühen Christentums bedeuten würde. Das ist auch kein Wunder. Denn die wirtschaftlichen und verkehrstechnischen Verhältnisse, die zur Zeit des Apostels Paulus im Mittelmeerraum herrschten, entsprechen dem regen Austausch zwischen den Küsten des Atlantik viel eher als etwa den Zuständen und Leitbildern national-autarkischer Wirtschaftsgebarung. Und die Pax Romana mit ihrer Weiträumigkeit und ihrer zwar auferlegten, aber regionale Autonomie sehr wohl respektierenden Ordnung bot

politische Voraussetzungen, die sich von einer Föderation weniger unterscheidet als vom Herrschaftssystem des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts mit seinen zentrifugalen, separierenden und auflösenden Tendenzen.

Die Vorstellung von einer größeren Selbständigkeit und Handlungsfähigkeit der Diözesen und Kirchenprovinzen steht übrigens sehr wohl in Einklang mit dem Wunsch nach regionalen Kontakten über die nationalen Grenzen hinweg. Solange sich zum Beispiel die Diözese Aachen in erster Linie als Glied der niederrheinischen Kirchenprovinz und Teil Deutschlands fühlt, fällt es ihr schwer, mit den Nachbardiözesen – etwa Lüttich und Roermond – in Verbindung zu treten. Das wird sofort anders, wenn sich die Kirche von Aachen stärker als solche fühlt und, indem sie sich auf ihre vornationalen Traditionen besinnt, Ausschau nach den Nachbarkirchen hält. Natürlich bleibt sie in der niederrheinischen Provinz; natürlich bleibt der Bischof von Aachen Suffragan des Kölner Metropoliten und Mitglied der Fuldaer Bischofskonferenz, ja er wird sogar, unter den besonderen deutschen Verhältnissen und angesichts der Kulturhoheit der Länder, in vorzüglicher Weise mit den vier anderen Bischöfen des Landes Nordrhein-Westfalen verbunden bleiben. Aber doch ändert sich etwas in seiner Blickrichtung. Solange nationale Grenzen als unübersteiglich angesehen werden, bleibt der westliche Teil des Gesichtsfeldes einer Grenzlanddiözese wie Aachen einfach ausgespart; im gleichen Maße, in dem nationale Grenzen relativiert werden, erweitert sich das Gesichtsfeld zum vollen Umkreis, hört auch die kirchliche Welt auf, an den Staatsgrenzen mit Brettern vernagelt zu sein. Selbst wenn die Kirche nicht wollte, was keineswegs der Fall ist, könnte sie sich dieser Entwicklung schon aus Gründen der Seelsorge kaum verschließen. Wenn Tausende von „Pendlern" jenseits der Grenzen ihre Arbeit finden, muß sich der Pfarrer um ihr Tun und Lassen dort kümmern; wenn Tausende von Menschen jenseits der Grenzen einkaufen, essen, sich erholen und amüsieren, muß der Pfarrer ihnen nachgehen und wenigstens ein Bild davon zu gewinnen suchen, wie dies alles vor sich geht.

Nun kommt noch hinzu, daß sich die Kirche, an ihrer Spitze der Papst, den Werken der übernationalen Einigung und der internationalen Versöhnung früher und nachdrücklicher, auch mit besseren Gründen als die meisten anderen Mächte des öffentlichen Lebens, zugewandt hat und die Welt unaufhörlich dazu ermutigt. Wenn auch ein ausdrückliches Gebot vielleicht nicht aufgezeigt werden kann, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß gerade Pius XII. nichts mehr begrüßen würde, als wenn es in verstärktem Maße zu einer engeren Zusammenarbeit der Bischöfe über Staatsgrenzen hinweg und zu einer entschlossenen Abwendung von nationaler, auch diözesaner Autarkie, Isolation und Selbstgenügsamkeit käme.

Es ist übrigens sehr bezeichnend, daß sich solche Bestrebungen heute gerade dort am deutlichsten zeigen, wo die nationalen Grenzen in der Vergangenheit am

heftigsten umstritten waren; dort wird das Ende des Streits eben auch am lebhaftesten begrüßt und einfach als erlösend empfunden. Nicht umsonst sind etwa die zwischen den Diözesen Straßburg und Freiburg geschlagenen Brücken zahlreicher und werden eifriger begangen als solche zwischen deutschen und schweizerischen, deutschen und österreichischen Diözesen. Die Schmerzen, die eine immer und immer wieder aufgerissene Wunde verursachte, lassen auch den Wunsch nach rascher und vollständiger Heilung besonders stark werden.

Im Vordergrund hier steht die Entdeckung der kirchlichen Nachbarschaft, der Nachbargemeinde, der Nachbarkirche, des Nachbar-Katholizismus, ja auch der Nachbar-Konfession. Das beste Beispiel bieten Frankreich und Deutschland. Was in Deutschland in den zwanziger Jahren noch das Wissen und Erleben kleiner Eliten war, die Berührung mit dem renouveau catholique etwa, wurde nach dem zweiten Weltkrieg zum Erfahrungsgut der gesamten katholischen Intelligenz und beträchtlicher Kreise darüber hinaus. Dazu gehört die untergründige Entsprechung, daß die moderne französische Theologie in einem Maße unter der Wirkung deutschen Denkens von Möhler und Schell bis Heidegger steht, wie dies vielleicht noch nie in der Geschichte der Fall war und wie es ihr selbst möglicherweise noch nicht ganz zu Bewußtsein gekommen ist.

An der Erweiterung und Intensivierung des Austauschs zwischen den nationalen Katholizismen hat auch das moderne Nachrichtenwesen seinen Anteil. Noch in den zurückliegenden Jahrzehnten wirkte es sich hauptsächlich im Sinne einer Verstärkung der vertikalen, auf Rom gerichteten Tendenz aus. Was am Mittelpunkt der Kirche geschah, wurde in alle Erdteile berichtet und durch die Vielzahl der katholischen Zeitungen und Zeitschriften unter das Volk gebracht. Römische Persönlichkeiten und Vorgänge nahmen einen großen Raum in der katholischen Pressearbeit ein, jedenfalls den überwiegenden Teil des Raumes, der für auswärtige Themen reserviert war. Das ist anders geworden. Es gibt kaum noch ein Blatt, das nicht auch der Missionsarbeit der Kirche, den Zuständen und Problemen in fremden Ländern, vor allem in den sogenannten Entwicklungsländern, große Aufmerksamkeit und breiten Raum widmet.

Aber das Tor zur Welt, das hier aufgestoßen wurde, ist keine Einbahnstraße. Dem Interesse, das sich draußen umtut, antworten Einflüsse und Beunruhigungen, die von draußen kommen. Der deutsche, der französische und der angelsächsische Katholizismus, die von den romanischen Ländern durch die Alpenmauer, von den lateinamerikanischen durch den Ozean geschieden waren, lebten jahrhundertelang im gemäßigten Klima nördlicher Breiten und konnten sich unter dessen Einfluß allmählich auch mit anderen Konfessionen in einen gewissen Gleichgewichtszustand einspielen, den man als stillschweigende Garantie des wechselseitigen konfessionellen Besitzstandes definieren könnte. Heute schützt die Alpenmauer nicht mehr. Heute wird, was sich in Kolumbien oder Spanien zugetragen hat, wenige Stunden später durch die Fernschreiber auch in Deutschland, England, Frankreich und in den Vereinigten Staaten verbreitet.

Um im Bilde zu bleiben: Seitdem die Alpenmauer nicht mehr schützt, dringen die tropischen Winde des südländischen Katholizismus auch in nördliche Gegenden vor und wirken dort keineswegs immer segensreich, zumal es an Vorbereitung auf und Verständnis für, zuweilen an Immunität gegen sie fehlt.

Man mag einwenden, daß es auch früher Einflüsse und gelegentlich sogar Einbrüche von Süden nach Norden gegeben hat. Das ist richtig. Aber diese Bewegungen vollzogen sich fast immer über Rom, und in Rom wurde geklärt, gefiltert, gesiebt. Außerdem war und ist Rom ein Tor, dessen Verkehr durch Vorposten aus allen Ländern, auch aus Deutschland, beobachtet und – heute freilich nur noch in sehr bescheidenem Umfang – sogar reguliert wird. Der deutsche Katholizismus hatte zu allen Zeiten beträchtliche kirchenpolitische Positionen in Rom, Vorposten innerhalb der Kurie, in den Ordenszentralen, in den päpstlichen Universitäten und Studieninstituten, aber auch etwas abgesetzte Beobachter in staatlichen Diensten bei den Gesandtschaften, in der Künstlerkolonie, in selbstgewählter, privater Mission – kurz: Was in Rom geschah, blieb in Deutschland nicht verborgen; was aus Rom kam, traf Deutschland nicht unvorbereitet; und Rom wußte auch ganz genau, wie die deutsche Kirche in gewissen entscheidenden Fragen dachte und wie sie sich zu Neuerungen und Veränderungen verhalten würde.

Die offiziellen kirchenpolitischen Positionen des deutschen Sprach- und Kulturraumes in Rom sind heute schwächer geworden. Das kommt weniger daher, daß andre Nationen sich in den Vordergrund zu schieben suchten, sondern in erster Linie von der jahrelangen Vernachlässigung, die man diesseits der Alpen dem Ausbau der Positionen in Rom hat zuteil werden lassen. Aber wie dem auch sei, während das Tor in Rom immer unter einer gewissen Kontrolle gehalten werden konnte, so daß Überraschungen von dort kaum zu gewärtigen waren, kann die Ausstrahlung der südländischen Katholizismen, die jetzt nicht mehr den Weg über Rom zu nehmen braucht, sondern direkt einzuströmen vermag, nicht mehr unter Kontrolle, ja nicht einmal richtig unter Beobachtung gehalten werden. Das ist offenbar der Preis, der für die Ausschaltung des „römischen Zentralismus" auf diesem Felde bezahlt werden muß. Jedenfalls legt dieser Sachverhalt die Pflicht auf, daß die Kirche in Deutschland und Österreich nun auch den Lebensformen, dem Frömmigkeitsstil und der Problematik anderer Länder ihr Augenmerk schenkt und sich in vorurteilsloser, aber kritischer Bereitschaft zur Prüfung für sie offenhält. Das bedeutet, daß viele Aufgaben, die bisher in Rom geleistet wurden, jetzt hier geleistet werden müssen. Die Organe und Erfahrungen, die dies ermöglichen, mögen noch nicht entwickelt sein. Es ist aber kaum fraglich, daß dies geschehen muß, wenn unangenehme Überraschungen vermieden werden sollen.

Gerade an diesem Punkt wird sichtbar, wieviel von der Vorstellung des römischen Zentralismus in den Bereich des Mythos und der Legende gehört. Es ist

Rom nicht gelungen – und Rom hat auch nie versucht –, die ungeheure Variationsbreite der nationalen Katholizismen, ihrer Lebensformen und Frömmigkeitsäußerungen, ihrer paraliturgischen Kulte und ihrer religiösen Empfindungswelt zu vereinheitlichen oder auch nur zu beschneiden. Rom hat sich stets von der erzieherischen Erfahrung leiten lassen, daß man die volle Strenge der Lehrzucht und der Kirchendisziplin nur dann durchsetzen kann, wenn man in allem Zweitrangigen, mehr oder weniger Äußerlichen und Unwesentlichen die größtmögliche Freiheit läßt. Hier manifestiert sich die Regierungsweisheit einer uralten Kultur und eines herrschgewohnten Stammes, zugleich der *genius loci* eines Ortes, der nicht aufgehört hat, sich als die religiöse Mitte der christlichen Welt zu fühlen.

Hier zeigt sich aber auch ein oft zu wenig gewürdigtes historisches Verdienst der Italiener in der Kurie. Man kann sich schwer vorstellen, daß eine von Deutschen, Franzosen oder Spanien beherrschte Kirchenregierung ebenso unauffällig neutral und ebenso geräuschlos gearbeitet hätte wie die „italienische Kurie". An nationalem Selbstbewußtsein, am Empfinden, daß den Italienern das *sacerdotium* für alle Zeiten zugesprochen sei, auch an massiver Interessenwirtschaft im national-italienischen Sinne hat es gewiß auch in der Kurie nicht gefehlt; aber dies alles hat die wirklich großen Entscheidungen nicht zu bestimmen vermocht und ist überdies in einem Rahmen geblieben, der als erträglich empfunden und von allen ertragen wurde.

Es ist zwar noch nicht abzusehen, ob und wann der Internationalisierung des Kardinalskollegiums eine Internationalisierung der Kurie folgen wird; aber mit jener hat immerhin ein italienischer Papst, ein Römer aus Rom, Ernst gemacht. Daß ein derartiger Prozeß des Abbaus einer jahrhundertealten Hegemonialstellung mit Angehörigen einer anderen Nation als der italienischen leichter oder überhaupt möglich gewesen wäre, ist jedenfalls nicht anzunehmen.

Um den römischen Zentralismus verstehen und gerecht beurteilen zu können, darf man nicht außer acht lassen, daß das Prinzip der Subsidiarität auch in der Kirche gilt, soweit nicht deren hierarchischer Aufbau, ihr sakramentales Wirken und ihre gnadenhafte Mittlertätigkeit von oben nach unten, von Gott zu den Menschen unmittelbar berührt wird. Dieser Satz hat seit „*Summi Pontificatus*" in der Theorie eine uneingeschränkte, in der Praxis aber seit eh und je nur eine sehr begrenzte Gültigkeit. Rom hat Geduld und Nachsicht gelernt, es kann auf die Initiativen der Peripherie warten und fordert einem Lande oder Bistum nichts ab, was dieses nach dem Stande der Entwicklung nicht zu leisten vermag. Aber das Aequivalent zu dieser Langmut ist eine gewisse Rücksichtslosigkeit, mit der gelegentlich von oben ein- und durchgegriffen wird, wenn der Eindruck besteht, daß die Entwicklungen an der Peripherie von dort nicht mehr gemeistert werden. Das war bei dem schon erwähnten französischen Experiment der „prêtres-ouvriers" der Fall, und die Geschehnisse seither haben gerade dieses römische Eingreifen doch eher gerechtfertigt als widerlegt.

Es gibt übrigens ein sehr instruktives Beispiel dafür, daß unter gewissen Umständen die Fortdauer der zentralen Leistung sogar von den Betroffenen einer Verselbständigung vorgezogen wird. Der amerikanische Katholizismus unterstand bis 1908, also weit über die eigentliche Missionszeit hinaus, der Propaganda-Kongregation. Die amerikanischen Bischöfe, weit davon entfernt, die Einstufung als Missionsgebiet übelzunehmen, „während doch in Wirklichkeit die Kirche in Amerika namentlich gegen Ende des Jahrhunderts hinter keinem europäischen Land mehr zurückstand“[1], empfanden in ihrer Mehrheit diesen Zustand als sehr praktisch, weil er es ihnen ersparte, mit einer Vielzahl römischer Zentralbehörden zu verhandeln, weil die Propaganda-Kongregation im Laufe der Zeit ein besonderes Verständnis für die amerikanischen Probleme und Bedürfnisse ausgebildet hatte, das naturgemäß bei den anderen Kongregationen zunächst fehlen mußte, und weil die Zusammenarbeit auch hinsichtlich des erzielten Effekts höchst befriedigend verlaufen war. Noch heute schreiben amerikanische Kirchenhistoriker den Aufschwung, den der Katholizismus in den Vereinigten Staaten genommen hat, zu einem guten Teil diesem Sonderstatut zu, diesem Musterfall von römischem Zentralismus, obwohl sich der amerikanische Nationalstolz empfindlich berührt fühlen mußte von der Vorstellung, daß unter diesem Regime jede Bischofsernennung von einer römischen Behörde ausging und alle einigermaßen erheblichen Entscheidungen dort getroffen wurden.

Schließlich spricht es für diesen römischen Zentralismus, daß im Falle Amerikas wie vieler anderer die Loslösung von der zentralen Lenkung reibungslos vonstatten ging, daß keinerlei Übergangsschwierigkeiten, Ressentiments, Komplexe oder Kompensierungsversuche auftraten, sondern ein konsolidierter, verantwortungsfreudiger und verantwortungsfähiger Episkopat die Zügel in die Hand nehmen konnte, der zu regieren verstand und davon auch erfolgreichen Gebrauch machte.

Der römische Zentralismus wird vor gewissen Krankheiten, denen Zentralbehörden sonst leicht unterliegen, auch durch einen ganz banalen Umstand bewahrt: er ist arm. Die Verwaltung der Kirche arbeitet mit einem Minimum an materiellem und einem Optimum an personellem Aufwand. Das ist ein gutes Mittel gegen Pfründenwirtschaft, Aufblähung des Apparats und Kompetenzenhäufung. Die Kurie ist in dieser Hinsicht vom päpstlichen Hofstaat zu unterscheiden, dessen vielberufener Prunk zwar auch mehr durch die nun einmal vorhandene Pracht der Säle, Kunstwerke und überkommenen Schätze bestritten wird als durch aktuellen Geldaufwand, der aber immerhin nicht ohne diesen auskommt. Der Finanzbedarf der *Kurie* dagegen ist lächerlich gering. Die Gehälter selbst der verantwortlichsten Amtsträger reichen kaum aus zum Leben eines Zölibatärs in bescheidenen Umständen. Nicht einmal im Auswärtigen Dienst, der von allen Staaten der Welt, selbst von den sparsamsten, mit einer

1) *L. Hertling,* Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten. Berlin 1957, S. 85.

gewissen Großzügigkeit in Gelddingen gehandhabt wird, sind die Vertreter des Heiligen Stuhles ihren weltlichen Kollegen einigermaßen gleichgestellt. Das Gehalt eines Nuntiaturrates beträgt nicht einmal ein Zehntel dessen, was sein ranggleicher Kollege, ein Botschaftsrat, erhält.

Der Außenstehende wird leicht fasziniert von der eindrucksvollen Universalität und Weltweite des Katholizismus, von der hohen Präzision, mit der er in Dingen des Glaubens und der kirchlichen Disziplin reagiert, von der Geschlossenheit, mit der er sich in der zerrissenen Welt von heute präsentiert. Wer auf den Katholizismus stößt und der Einheitlichkeit seiner Reaktionen in bestimmten Fragen innewird, ist leicht geneigt, sie auf Befehle von oben zurückzuführen, auf eine teils bewundernswerte, teils mitleiderregende Disziplin bei den ausführenden Organen; kurz: er sieht hinter alledem den römischen Zentralismus am Werk.

Der im öffentlichen Leben stehende Katholik ist gelegentlich schnell einmal geneigt, Fehler in der Verwaltung zu sehen; er ist geneigt, hundert Beweise für das korrekte Funktionieren als selbstverständlich hinzunehmen, sich aber über eine negative Erfahrung aufzuregen und sie zu verallgemeinern.

So webt jeder Beobachter der kirchlichen Zentralregierung, Freund und Gegner, jeder für sich, an dem großen Gobelin, der den römischen Zentralismus in all seiner Pracht und Herrlichkeit zeigt. Vielleicht ist die Mitteilung darüber, wie dieser kunstvolle Teppich zustandekommt, für Propst Asmussen und seine Gesinnungfreunde von einigem Trost.

DAS THEOLOGISCHE GESPRÄCH IN DER UNA SANCTA – VERSUCH EINER MARKIERUNG

Von Thomas Sartory

Es ist ohne Zweifel so, daß sich in den letzten Jahren das Verhältnis zwischen den Konfessionen in Deutschland etwas verschlechtert hat. Das hat seine Gründe oder besser seine Hintergründe, die selbst für den Eingeweihten oft schwer durchschaubar sind. Sie können jedenfalls nicht mit generalisierenden Schlagworten, wie es allzuoft geschieht, namhaft gemacht werden. Der Protestant wird die Ursache für die Verschlechterung der Lage bei den Katholiken suchen, etwa in der Haltung Roms zur ökumenischen Frage oder in der Mariologie und Marienfrömmigkeit oder, wie man es immer wieder hören kann, im „Selbstverständnis der katholischen Kirche". Der Katholik wird die Ursachen im Protestantismus suchen, etwa bei der unionistischen Entwicklung des Weltrates der Kirchen, die weithin bedingt ist durch die Aktivität der amerikanischen Freikirchen, was beim kontinentalen Protestantismus die Bildung eines verschärften Konfessionalismus zur Folge hat. Eine bewußt antikatholische Tendenz ist ja vielfach zu beobachten.

Damit sieht sich auch die *Una-Sancta-Bewegung* vor neue Probleme gestellt, ist sie doch nach wie vor hüben und drüben für viele ein Stein des Anstoßes. Einem polemischen Katholizismus, der im stillen auf die innere Zersetzung des Protestantismus hofft, ist sie zu irenisch; und manche Protestanten wittern in ihr eine getarnte Strategie der römischen Kurie, die getrennten Christen zur Unterwerfung unter Rom zu bringen.

Hier walten Mißverständnisse, die infolge tief eingewurzelter Vorurteile nicht leicht zu beseitigen sind. Wer aktiv in der Una-Sancta-Arbeit steht und sich mit ihrer Arbeitsmethode ernstlich beschäftigt hat, wird den Sätzen des lutherischen Professors Ernst Kinder zustimmen müssen: Es ist „nach meiner Überzeugung sehr wichtig für die evangelischen Kirchen, daß die Una-Sancta-Bewegung überhaupt *da* ist und uns in ihr eine praktische Gelegenheit offener und echter Berührung mit der römisch-katholischen Kirche gegeben ist"[1]. Umgekehrt wird man von katholischer Seite sagen müssen, durch die Una Sancta sind wir in die glückliche Lage versetzt worden, die getrennten Christen in ihrem Glauben besser kennen, verstehen und achten zu lernen. Die Frucht dieser Begegnungen ist deutlich zu erkennen: evangelische Christen sind durch die Berührung und Auseinandersetzung mit der Lehre und Praxis der katholischen Kirche „evangelischer" geworden – „evangelisch" verstanden als ein getreueres und umfassenderes Horchen auf das Evangelium; und die Katholiken wurden durch die Begegnung mit

1) Was erwartet die evangelische Kirche von der Una-Sancta-Arbeit?, in: Una Sancta 9. Jg. (1954), Heft 1, S. 6.

den getrennten Brüdern „katholischer" in dem Sinne, daß der gegenreformatorische Standpunkt mit seinen aus der Kontroverse erwachsenen Einseitigkeiten und extremen Akzentsetzungen mehr und mehr überwunden wurde hin zu einer allen Wahrheits- und Frömmigkeitswerten geöffneten Katholizität.

In dieser Art der Begegnung ist nun das *theologische Gespräch* von größter Bedeutung. Man darf sagen, daß in den letzten Jahren im Rahmen der Una Sancta dieses theologische Gespräch gepflegt worden ist. Die Una Sancta bietet in der Tat den Raum für ein echtes Gespräch, dessen Voraussetzung ein wirklich bereitwilliges Hinhören auf den anderen ist. Es ist nicht so, daß der eine oben sitzt als der Richter über den anderen, sondern es ist so, wie die Instructio des Hl. Offiziums vom 20. Dezember 1949 „De motione oecumenica" in einem nicht zu übersehenden Satze sagt, daß die Gesprächspartner „par cum pari", als gleiche mit gleichen, miteinander reden. Ein Kritiker dieser Una-Sancta-Gespräche hat einmal sarkastisch bemerkt, man liege sich gegenseitig in den Armen und beklatsche sein christliches Herz. Oder, sachlicher ausgedrückt: man suche bei den Gesprächen das Verbindende und Einende um jeden Preis und weiche geschickt dem Trennenden und den Unterscheidungslehren aus. In solchen Anwürfen werden die oben erwähnten Ressentiments und Vorurteile sichtbar; denn wer diese Gespräche verfolgt hat, weiß, wie unwahr diese Behauptung ist. Treffend formulierten die *Katholische Akademie Hohenheim* und die *Evangelische Akademie Bad Boll* in ihrer Einladung zu einem ökumenischen Gespräch Pfingsten 1955 die Aufgabe dieser Gespräche so: „Wir vermischen die Bekenntnisse nicht, wir grenzen die Glaubensüberzeugungen klar voneinander ab, um der einen Wahrheit und der größeren Liebe willen. Es geht nicht um Verwischen, wohl aber um den Abbau von Vorurteilen, von Mißverständnissen, um eine Angleichung der geistlichen Sprache, die in Jahrhunderten der Trennung auf beiden Seiten eine eigene Färbung, eine andere Bedeutung gewonnen hat. Wir hören wieder aufeinander, wir erleben wieder, wie viele gemeinsame Glaubenswahrheiten wir hüten, ja, wie die getrennten Brüder auch *füreinander* Erfahrungen, Erkenntnisse, Anliegen bewahrt haben, die der andere so deutlich nicht mehr sah."

Dieses ökumenische Gespräch wird in der Una-Sancta-Bewegung in ernster, aufgeschlossener Weise gepflegt.

DIE UNA-SANCTA-TAGUNGEN

In einem jeden Jahr finden an verschiedenen Orten in Deutschland sogenannte Una-Sancta-Tagungen oder Interkonfessionelle Gespräche statt. Ich möchte im Folgenden versuchen, einige der Hauptgesprächspunkte und vor allem der Hauptfragestellungen solcher Tagungen in den letzten Jahren zu skizzieren. Dabei möchte ich die am Gespräch Beteiligten selbst zu Worte kommen lassen und, da es sich um einen Aufsatz von katholischer Seite handelt, hierbei vor allem evangelische Theologen lutherischer Konfession, da sie ja in Deutschland

unsere wichtigsten Gesprächspartner sind. Es geht um eine *Markierung* der wichtigsten Probleme. Viel ist ja schon gewonnen, wenn man das Problem richtig sieht: „Wer das Problem nicht kennt, der hat auch nicht die Lösung, selbst wenn er sie in der Hand hätte" (Aristoteles). Ich möchte damit auch ein wenig Dolmetscherdienst leisten, damit wir Katholiken immer besser erkennen, welche Anliegen die getrennten Brüder vertreten. Mit dieser Methode glaube ich, daß sich der Stand des theologischen Gesprächs im Rahmen der Una Sancta am besten kennzeichnen läßt.

Die Wahrheitsfrage

Es liegt auf der Hand, daß bei allen ökumenischen Gesprächen die Frage nach der Wahrheit des Glaubens und der Lehre gestellt wird. Es scheint uns unmöglich, bei diesem Problem so zu verfahren, wie es Walther v. Loewenich in seinem Buch „Der moderne Katholizismus"[2] getan hat, wo er die katholische Position an der Wahrheit des Evangeliums und zugleich am allgemeinen wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtsein der Gegenwart mißt, wobei diese Norm des „allgemeinen wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtseins der Gegenwart" eine relativierende und die objektive Wahrheit auflösende ist. Wir sind der Überzeugung, daß v. Loewenich bei diesem Vorgehen ernste Kritik von seiten seiner evangelischen Brüder erfahren hat, die sich in ihrer „kirchlichen" Richtung einer Auflösung der Offenbarung in ein jeweiliges „Ereignis" widersetzen.

Sehr ernst zu nehmen aber sind die Fragen, die auf einer Una-Sancta-Tagung der *Katholischen Akademie Hohenheim* 1953 ein evangelischer Theologe stellte:

Ist immer eine Beziehung zum lebendigen Christus durchsichtig, wenn wir von der „Wahrheit" sprechen? Läßt sich die christliche Wahrheit umfassend beschreiben als eine Summe von Lehrsätzen?

Gibt es eine Wahrheit der Kirche, die größer ist, als daß sie mit Worten ausgedrückt werden kann? Es kann doch ein Mensch Glied am Leibe Christi sein, ohne die volle Wahrheit der Kirche subjektiv in sich aufzunehmen. Ist es möglich, mit einem stellvertretenden Wahrheitsbesitz der Kirche zu rechnen, so daß der einzelne in die Wahrheit erst hineinwächst? Gibt es eine Wahrheit, die Gott und dem Menschen eignet, nicht nur Gott und der Kirche? Gibt es eine Wahrheit, welche die Kirche überspringt? Wir erleben es, daß die Einheit der Kirche auf Kosten der Wahrheit zerbricht. Ist das ein überzahlter Preis?

Wahrheit geht nicht nur die Erkenntnis an, sondern die Existenz. Wahrheit als Materie der Erkenntnis ist nicht das Ganze. Getane und erkannte Wahrheit bilden eine Einheit.

2) Luther-Verlag Witten (Ruhr) 1955.

Müßten wir nicht auf beiden Seiten bessere Voraussetzungen schaffen für eine bessere Konzeption der Wahrheit?

Greifen wir aus diesen Fragen zwei Stichworte heraus, nämlich „Durchsichtigkeit auf den lebendigen Christus" und „Existenz-Charakter der Wahrheit", dann heben sich Wegweiser ab für eine stärker vertiefte Behandlung des Unterschiedes zwischen den Konfessionen, als es mit der rein formalen Disputation um strittige Kontroverspunkte geschieht. Die christliche Wahrheit ist sicherlich mehr als die Richtigkeit oder als eine Summe von Lehrsätzen. Man möge mich hier recht verstehen: es geht mir um den Satz des Aquinaten, daß der Glaube sich nicht auf das enuntiabile, sondern auf die dahinterstehende res bezieht (Summa theologiae II-II 1, 2). Was aber ist „res": In bezug auf die christliche Wahrheit bedeutet sie Christuswirklichkeit; denn Christus *ist die* Wahrheit.

Der Existenzbezug der Wahrheit aber macht deutlich, daß eine Erkenntniswahrheit und eine Glaubenswahrheit, so sehr sie beide auch Realisierung einer Seinswahrheit sind, nicht das gleiche bedeuten. Der Sinngehalt einer Wahrheit ist mehr als inhaltlicher Befund, er ist ein Ereignis, das unser Leben bestimmt. Wo eine Dogmatik nur noch als System der Glaubenslehre verstanden wird, können alle Aussagen der Heiligen Schrift vom Tun der Wahrheit (Jo 3, 21; 1 Jo 1, 6; Röm 1, 18; Eph 4, 15) fallen. Die christliche Wahrheit ist eine Realität, und zwar eine personale Realität, Christus selbst. Wer bei Christus steht, und zwar beim *ganzen* Christus, der steht in der Wahrheit. Die Frage nach der Wahrheit wird also umfassender gestellt werden müssen, als es geschieht, wenn sie *nur* als Frage nach der „Erkenntnis" laut wird. Die intellektuelle Funktion wird in den höheren personalen Zusammenhang hineingestellt. Hierbei handelt es sich nicht um eine Flucht vor der „Mühe des Begriffs". Wahrheit ist größer als Begriff und Wort, sogar größer als jede dem Begriff und Wort zugrundeliegende Erkenntnis, obwohl „formale" Wahrheit jedem der drei eignen kann.

Das gilt auch für den Glauben als Inhalt und Akt. Nur darf das subjektive Hineinwachsen in den je größeren Inhalt nicht als Addition von außen, als Schöpfen aus dem stellvertretenden Besitz der Kirche gedacht werden. Denn der Glaube trägt von Anfang an das Prinzip (den apriorischen Vorgriff auf alle Inhalte) dieses Wachstums in sich: er bejaht auch in seiner globalsten inhaltlichen Fixierung (vgl. die Suffizienz des Symbolums) schon das Wesentliche und Ganze, nämlich die Hingabe an den Zeugen. So gehen seit der Taufe Gliedschaft und Glaube (wenn auch noch unentfaltet) parallel. Hier *muß* die Beziehung der christlichen Wahrheit zur Kirche betont werden; denn diese Wahrheit ist nicht freischwebende Idee (zu der die Kirche nur sokratisch verhelfen müßte, wie es sich die Aufklärung dachte), sondern nur im Raum der Zeugen gegeben und am Zeugnis hängend[3]. Trennung vom *ganzen* Christus – Haupt *und* Leib – bedeutet

3) Vgl. *Rudolf Schnackenburg*, Die Johannesbriefe, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII/3, Herder 1953; Exkurse: Die Zeugenaussagen 1 Jo 1, 1 ff., S. 44–49 und Das Gotteszeugnis und der Glaube, S. 239–243.

dann aber *Seinsverlust*, und das heißt für die Wiedervereinigung der getrennten Christen, daß diese nicht den Wechsel von einer Konfession zur anderen, von einem Verständnis der Wahrheit zum anderen bedeutet, sondern die Frage nach der realen *Anteilhabe* an Christus, der die Wahrheit *ist*. Abtrennung vom mystischen Leibe Christi bedeutet Seinsverlust. Diese Feststellung möge nicht als katholische Überheblichkeit gewertet werden, sie ist von einem Protestanten, dem Bischof der Südindischen Kirche Lesslie Newbigin, in seinem so wichtigen Buch „The Household of God"[4] getroffen worden[5]. Es wäre also doch wohl nötig, daß die von den Konfessionen erhobene Forderung, die Spaltung müsse um der Wahrheit willen aufrechterhalten werden, einmal näher in dieser Tiefe untersucht würde. Für die katholische Theologie wäre hier gut das Bewußtsein daß aristotelischer und johanneischer Wahrheitsbegriff nicht unbedingt dasselbe sind[6].

Das Christusverständnis

Wird die Wahrheit verstanden als die Fülle der Christuswirklichkeit, so drängt sich von selbst die Frage nach der Person und dem Werk Jesu Christi auf. In der Tat kommen wir mit dem Problem des Christusverständnisses (und damit zusammenhängend des Gnadenverständnisses) zu einem der entscheidenden Punkte des gegenwärtigen theologischen Gespräches zwischen den Konfessionen. Protestanten und Katholiken scheinen nicht im gleichen Raum des Glaubens an Jesus Christus zu stehen.

Wenn ich recht sehe, so steht zwischen den Konfessionen die Glaubensaussage über Jesus Christus, *wahrer Gott und wahrer Mensch*. 1954, im Erinnerungsjahr des Konzils von Chalcedon, wurde die Diskussion um das Verständnis Jesu Christi sehr lebhaft[7]. Seitdem richtet sich die katholische Frage an die evangelischen Christen: Wie wird bei den Reformatoren die menschliche Natur Christi

4) *Lesslie Newbigin*, The Household of God. Lectures on the Nature of the Church. SCM Press LTD London 1953.

5) Im Hinblick auf Luther und die Reformatoren sagt er (Newbigin), er glaube wohl, daß durch von der Sünde herbeigeführte Umstände ein Bruch in der Kontinuität der Struktur unvermeidlich sei, wenn die Wahrheit des Evangeliums bewahrt werden müsse. Aber wenn der Bruch geschehen und eine neue Struktur auf der Grundlage der partikularen Doktrin des Reformators oder der partikularen geistlichen Erfahrung einer Gruppe geschaffen sei, so sei etwas Wesentliches vom wahren Sein der Kirche verloren. Der Leib, der daraus entstehe, sei unvermeidlich nach den Beschränkungen gestaltet, die auch den Geist selbst der größten Persönlichkeiten kennzeichnen (S. 74); nach *Thomas Sartory*, Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie. Kyrios-Verlag Meitingen 1955, S. 201.

6) Vgl. *Gottlieb Söhngen*, Die Einheit in der Theologie. Verlag Zink München 1952, S. 343. *Thomas Sartory*, Was verstehen wir katholischen Christen unter Glauben?, in: Una Sancta 10. Jg. (1955), Heft 4, S. 6. f.

7) Vgl. *Yves M.-J. Congar*, Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: *Grillmeier-Bacht*, Das Konzil von Chalkedon III. Echter-Verlag Würzburg 1954, S. 457–486. *Thomas Sartory*, Die ökumenische Bewegung . . ., S. 149 f.

gewertet? In seinen Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem schreibt Ernst Wolf: „Man wird nicht sagen können, daß Luther gänzlich beim Chacedonense stehen geblieben sei[8]." Die Grundformel für Luthers Christologie ist Kol 2, 9 und Jo 14, 9. „Christi Menschsein ist Gottes Offenbarungszeichen, unter dessen schirmender Decke die ganze Majestät Gottes als Gott für uns gegenwärtig ist ... Sie ist Larve für Gottes Majestät."[9] Es ist keineswegs so, daß von katholischer Seite den Reformatoren etwa eine Leugnung der Menschheit Christi vorgeworfen würde. Es geht um die Rolle der Menschheit Christi im Heilsprozeß. Die Menschheit Christi ist Offenbarungszeichen der Gottheit. Darin können wir zustimmen. Aber sie ist mehr als das. Sie ist Werkzeug, Heilsorgan, effektives Gnadenzeichen der Gottheit. Der Protestant wird diesen Ausdruck „effektives Gnadenzeichen" ablehnen, weil dieser Begriff nach seiner Meinung in einer anthropozentrischen Betrachtungsweise wurzelt[10]. Die katholische Theologie versteht die menschliche Natur Christi im Heilsprozeß im Sinne eines „instrumentum unitum"[11].

Bei einer in Berlin veranstalteten Ost-West-Tagung der Una Sancta stellte der lutherische Pfarrer Max Lackmann folgende Fragen an seine evangelischen Glaubensbrüder:

„Läßt bei Luther das Verständnis der zwei Naturen Christi noch Raum für die menschliche Person und Persönlichkeit Jesu, wirklich noch Raum für die proprietas der menschlichen Natur? Ist hier nicht in einer Weise die Alleinwirksamkeit Gottes in der Christusperson betont, die nun die Horizontale aufsaugen muß? Ich zitiere aus Luther: ‚Das Himmelreich wird Christus dem Menschen übergeben nicht wegen seiner Menschheit, sondern wegen seiner Gottheit. Allein nämlich seine Gottheit hat alles geschaffen, indem seine Menschheit nichts dazu tat. Nicht Christi Menschheit besiegte Sünde und Tod, sondern der Angelhaken, der unter dem Köder der Menschheit Jesu verborgen war, den der Teufel verschlang – dieser Angelhaken war die Gottheit, verborgen unter seiner Menschheit. Daher hat es seine Menschheit allein wegen seiner Gottheit vollbracht.' Die Intention Luthers ist sichtbar: Gott allein erlöst, aber eben nur auf dem Schauplatz der Menschheit Christi, seiner ‚Larve', wie er gern sagt. Gott leistet sich selber in Christus die schuldige Genugtuung, nicht der Mensch Jesus erlöst.

Muß nicht bei Luther und der lutherischen Kirche vielleicht eine theozentrische Gewichtsverschiebung im Christusbilde festzustellen sein?

8) *Ernst Wolf*, Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. Verlag Kaiser München 1954, S. 52.

9) *Regin Prenter*, Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. Verlag Kaiser München 1954, S. 265. – Ich halte diese beiden Bücher von Wolf und Prenter für außerordentlich bedeutsam. An sie sollte sich ein wirkliches ökumenisches Gespräch anschließen.

10) Vgl. *Prenter*, a. a. O. S. 259.

11) *Thomas von Aquin*, Sth. III, q. 13, a. 3 corp.; S. c. g. III, 41. Zum Ganzen vgl. die ausgezeichnete Arbeit von *Theophil Tschipke* O. P., Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, Verlag Herder Freiburg (Brsg.) 1940.

Kommt in Luthers ‚pro nobis' der Einsatz des Gliedes der Menschheit, Jesus, ausreichend zur Geltung, neben dem Einsatz des Gottessohnes, der sich uns zugut selbst seiner Herrlichkeit entäußerte? Das ‚pro nobis' – hier liegt eine ganz entscheidende Frage – kann doch keinesfalls bedeuten, daß Gottes Barmherzigkeit im Christusgeschehen die Verantwortung der Menschheit für sich selbst, das Durchstehen ihres gerechten Schicksals aufhebt, in dem Sinne, das Leben und Leiden des Lammes Gottes werde hier zu einem göttlichen Substitut, welches die Menschheit einfach zu einem nihil auf der Waage der wirklichen Gerechtigkeit erklärt.

Der Tenor unserer evangelischen Passionslieder liegt zweifellos auf der Aussage: ‚Es hat sich selbst der wahre *Gott* für mich verlornen Mensch gegeben in den Tod, o große Not, Gott Sohn liegt tot'. Das ist eine legitime biblische Aussage über das ‚pro nobis'; aber: tritt dahinter nicht völlig zurück 1 Tim 2, 6, Christus Jesus der Mensch, der sich selbst zum Lösegeld für alle dahingegeben hat? Treten nicht im Grunde zurück die Einsetzungsworte, die auf den leidenden, sich schenkenden, sich opfernden *Menschen* Jesus weisen? Tritt nicht zurück das Gewicht eines von uns, eines Adam, eines staubgeborenen Geschöpfes, welches mit seinem Einsatz für uns einsteht? Wie anders ist die Kardinalstelle Is 53 hier zu interpretieren, wo kein Wort von der Gottheit steht? Da ist in aller massiven Weise dieser leidende Gottesknecht in seiner ganzen Menschheit und seinem ganzen menschlichen Einsatz."

Zweitens geht es bei der christologischen Frage um das Verständnis Christi und seiner *Ämter*. Die Christologie der Reformatoren ist vornehmlich soteriologisch bestimmt, das heißt: Christus ist mein Erlöser, mein Retter, mein Heiland. Ist Christus aber nicht auch Gesetzgeber[12], handelt er nicht mit Vollmacht kraft seiner Salbung und seiner Ämter? Hier wirkt sich die lutherische Antithese von Gesetz und Evangelium, von den zwei Reichen, von der Schöpfungs- und Erlösungsordnung aus. Es ist die Frage nach dem Christusbild des Epheser- und Kolosserbriefes. Von katholischer Seite ist in letzter Zeit die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt worden[13]. Diese protestantische Antithese „Gesetz und Evangelium" ist eine unechte. Ob hier nicht auf protestantischer Seite die unzulässige Ausweitung der paulinischen Polemik gegen das mosaische Gesetz (Gesetz als Ersatz für das Heil Christi) zugrunde liegt? Man vergleiche dagegen die klassische Lösung dieses Problems bei Augustin: „Das Gesetz wurde gegeben, damit die Gnade gesucht werde, die Gnade wurde geschenkt, damit das Gesetz erfüllt werde." Es geht um den *secundus* und *tertius usus legis*, bei letzterem um den Gebrauch des Gesetzes für die Wiedergeborenen. Werner Elert schreibt in seiner Dogmatik, die Kirche „verstand Christus als Gesetzgeber, sein Vermächt-

12) Strikt verneint bei *Werner Elert*, Der christliche Glaube, Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Furche-Verlag Hamburg ^{3}1956, S. 141.
13) Vgl. *J. P. Michael*, Jesus Christus, Erlöser und Gesetzgeber, in: Wort und Wahrheit 10. Jg., 8. Heft, August 1955.

nis als Gesetz und sich selbst als sein Organ, das mit der Durchführung dieses Gesetzes unter den Völkern beauftragt ist"[14]. Aus diesem Selbstverständnis erkläre sich die grundlegende Bedeutung, die das Naturrecht für die römische Kirche gewonnen habe. Wenn sie die Herrschaft Gottes unter den Menschen zu verstehen habe, so müsse sie für ihre Normen ewige und unveränderliche Geltung beanspruchen. Diese theologischen Voraussetzungen habe Luther zerstört, und darin liege seine Bedeutung. „Luther hat die Umfälschung des Christusbildes aufgedeckt. Christus ist nicht ein zweiter Moses. Er ist kein Gesetzgeber. Sein Vermächtnis ist nicht das Gesetz, sondern das Evangelium. Folglich kann auch die Kirche keine Gesetzgeberin sein. Ihre staatsähnliche Haltung ist das Antichristentum. Ist Christus der Erlöser, so bringt er die Freiheit, zu der die Menschen von ihrem Schöpfer berufen sind. Der glaubende Mensch handelt zwar aus konkreten Motiven, aber nicht unter dem Zwang von Gesetzen. Er ist in die Freiheit entlassen"[15]. Die Auswirkung dieser Doktrin einmal für die Ekklesiologie, vor allem für den Rechts-Charakter der Kirche, und zum anderen für das Verständnis des christlichen Ethos, liegt auf der Hand. Freilich wird das Problem Gesetz und Evangelium in der modernen protestantischen Theologie vor allem von lutherischer Seite in der Auseinandersetzung mit Karl Barth heftig diskutiert. Von Bedeutung sind hier vor allem die Arbeiten von Heinz-Dietrich Wendland[16]. Mit Wendland sollte die katholische Moraltheologie in ein Gespräch eintreten. Die geläufige, doch oft sehr problematische Behandlung des Naturrechts in der katholischen Theologie könnte aus diesem Gespräch neue Perspektiven gewinnen, Perspektiven, die für die Zusammenarbeit der Konfessionen in Deutschland von größter Tragweite sind[17]. Es darf an dieser Stelle auch mitgeteilt werden, daß der Generalsekretär des Weltkirchenrates, W. A. Visser't Hooft, die „Katholische Konferenz für ökumenische Fragen" gebeten hat, das Thema „Die Herrschaft Christi über die Kirche und über die Welt" zu behandeln.

Das Gnadenverständnis

Zutiefst verknüpft mit den christologischen Problemen ist das Verständnis der Gnade. Merkten wir doch schon bei der Behandlung der Bedeutung der Menschheit Christi im Heilsprozeß, daß das reformatorische Anliegen die Alleinwirksamkeit Gottes und die Ausschaltung irgendeiner menschlichen Rivalität mit Gott ist. Der heilige Thomas v. Aquin hat die Menschheit Christi als ein „instru-

14) *Elert*, a. a. O. S. 20.
15) A. a. O. S. 21.
16) „Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche", in der Stählin-Festschrift 1953: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. Furche-Verlag Hamburg 1956.
17) Vgl. *Karl Rahner*, Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, in: Orientierung 19. Jg. (1955), Nr. 22, S. 239–243.

mentum unitum" verstanden[18]. Das hat natürlich seine Auswirkung für die Lehre von Wort und Sakrament und von der Rolle der Kirche im Heilsprozeß. Regin Prenter versteht Wort und Sakrament nur als Offenbarungszeichen[19]. Allerdings – und hier ergäbe sich m. W. ein fruchtbarer Ansatzpunkt für das Gespräch – schreibt er später: „Dieses Zeichen ist zugleich Instrumentalzeichen, das Mittel, durch das Gott unser Dasein Christus gleichgestaltet."[20] Es heißt aber auch: „Während beim jungen Luther, vor allem in seiner Tauflehre, die instrumentale Funktion des Zeichens besonders stark betont wird, trägt bei dem älteren Luther die Funktion der Offenbarung den stärksten Akzent."[21] Das reformatorische Anliegen möge hier beachtet werden. Es geht um den Primat der Gnade gegen eine vermeintliche synergistische Heilslehre in der Scholastik, die dem freien Willen eine Bedeutung zuschreibe, die praktisch auf eine Einschränkung des Wirkungsbereiches Gottes hinauskäme[22]. Man befürchtet auf evangelischer Seite eine rivalisierende Tätigkeit des Menschen oder einen metaphysischen Kausalzusammenhang zwischen Gott und seinen Gnadenmitteln. Als *die* große Irrlehre des Katholizismus wird *causa-secunda*-Denken bezeichnet[23]. „Eine causa secunda ist nun nicht causa instrumentalis schlechthin, durch die die Causa Prima, Gott selbst, alleinverantwortlich wirkt, sondern sie *konkurriert* im effectus in selbständiger Weise und in eigener Verantwortung mit der Causa Prima."[24] Man sieht, wie schwer verständlich einem Protestanten scholastische Termini sind. Für den Katholiken ist es selbstverständlich, daß die gnadenhafte Erhebung der Schöpfung zu echter Partnerschaft am Wirken Gottes noch keine „konkurrierende" synergistische „causa secunda" bedeutet. Es hat doch den Anschein, daß die evangelische Theologie in der Betonung der Absolutheit Gottes in eine Theoretisierung hineingeriet, die nicht weniger „scholastisch" wurde als die verfemte Scholastik[25].

Ein anderer Testfall für die Schwierigkeit des Verständnisses scholastischer Termini ist in der Gnadenfrage der Begriff der *gratia creata*. Das Hauptinteresse der okzidentalen Theologie in der Frühscholastik ging auf das, was es im *Menschen* ermöglicht, daß er Gott empfangen kann. Eine jede Theologie der Gnade muß gleichzeitig den Primat Gottes, welcher allein den Menschen rechtfertigt und heiligt, und den Realismus der Wiedergeburt wahren. Von protestantischer Seite wird den Katholiken der Vorwurf gemacht – das wird bei allen Gesprächen deutlich –, daß sie durch ihre Lehre von der „geschaffenen Gnade"

18) s. Anm. 11.
19) *Prenter*, Spiritus Creator, S. 285.
20) A. a. O. S. 259.
21) A. a. O. S. 259.
22) Vgl. *Prenter*, a. a. O. S. 180.
23) Vgl. *Ernst Wolf*, Peregrinatio, S. 322, 327.
24) *Wolf*, a. a. O. S. 382.
25) Zu diesem ganzen Problem vgl. *Max Lackmann*, Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche. Schwaben-Verlag Stuttgart 1956.

oder vom „Gnadenzustand" den Primat Gottes unter den Tisch fallen ließen. Vielleicht geben katholische Theologen auch ein wenig Anlaß zu diesem Vorwurf, wenn z. B. Bernhard Bartmann in seinem „Abriß der Dogmatik" in einer Fußnote im Kleindruck sagt: „Die Ursache der Gnade ist Gott allein", und daran in Kleinkursivdruck anfügt: „de fide"[26]. Es wäre für das ökumenische Gespräch und darüber hinaus für die Arbeit mit diesem Begriff der „geschaffenen Gnade" wichtig, die historische Entstehung dieses Begriffes zu kennen. Es fehlt uns hier der Raum, diese historische Skizze darzulegen, aber wir möchten verweisen auf den instruktiven Aufsatz von Charles Moeller „Théologie de la Grâce et Oecuménisme"[27]. Es ist nämlich gar nicht unbedeutsam, die verschiedenen Akzentsetzungen in der Gnadenfrage etwa bei Albert dem Großen oder bei Bonaventura zu kennen. Luther hat den habitus verworfen, weil er einen personalen und nicht einen dinglichen Kontakt mit Christus und mit Gott wollte. Das Unglück wollte es, daß Luther infolge des Nominalismus, welcher das Denken des 16. Jahrhunderts bei den Katholiken ebenso wie bei den Reformern beherrschte, die wirkliche Bedeutung der geschaffenen Gnade nicht begriff: im Denkschema eines Biel oder eines Occam war dieser habitus nur als von Gott getrennt und in die umfriedete Welt des Menschlichen eingeschlossen möglich. Der habitus erschien als ein Zwischenwesen, in sich selbst eingeschlossen, dem Menschen zugehörig, außerhalb der Gnade. Mit Recht bemerkt Moeller: „Aus der Sorge um die Zurückweisung des Pelagianismus hat Luther die gratia creata abgelehnt, während diese doch von den Theologen gerade als Mittel dargeboten wurde, um dem Pelagianismus besseren Widerstand leisten zu können. Luther hätte die geschaffene Gnade nicht verworfen, wenn sie gut dargestellt worden wäre, z. B. in den Formulierungen Bonaventuras."[28] Eine eminent wichtige Erkenntnis für das ökumenische Gespräch heute! Vielleicht müßte in unserer Theologie deutlicher der Zusammenhang von „geschaffener Gnade" und „Einwohnung" herausgearbeitet werden, damit es nicht so erscheint, als ob der gratia-creata-Begriff das Ergebnis einer Tendenz zur Herrschaft des Menschen über die Anteilnahme an Gott wäre. Es geht um die aufrechtzuerhaltende Dialektik zwischen Natur und Gnade, wofür dieser Begriff vielleicht der entsprechendste ontologische Ausdruck ist. Dabei wären im spekulativen theologischen Denken stärker zu betonen:

1. Die Wirksamkeit der Liebe Gottes. Was Gott sagt, das verwirklicht sich. Die Gnade bewirkt nicht nur eine moralische Neuorientierung, sondern eine *neue Schöpfung* im wiedergebornen Menschen. „Geschaffene Aufnahmefähigkeit" ist nur ein philosophischer Ausdruck für „neue Schöpfung". Doch spreche man hier lieber mit biblischen als mit philosophischen Begriffen.

26) Zitiert bei *Charles Moeller*, „Théologie de la Grâce et Oecuménisme", in: Irénikon XXVIII (1955), 1er trim., S. 19–56.
27) S. Anm. 26.
28) *Moeller*, a. a. O. S. 35.

2. Diese Umwandlung ist dauerhaft, d. h. der habitus hat dynamischen Charakter. Und dieser habitus ist weder ein Zustand noch ein einfacher Akt, sondern etwas, was zwischen diesen beiden Extremen liegt. Hier wäre wohl die Frage am Platze, ob nicht der Ausdruck „Gnadenstand", der im Wortschatz der Prediger und Moralisten gängig wurde, gewisse Gefahren des Mißverständnisses birgt. Wenn der habitus bewirkt, daß der Zustand in den Akt übergeht, dann besteht hier eine Zielstrebigkeit von Erkenntnis und Liebe. So kann die Gnade sich mehren: nicht daß sich die Quantität des Gnadenzustandes vermehrte (im Sinne einer Sache, eines Kapitals, das sich durch seine Zinsen vermehrt), sondern als eine *Verstärkung der Vereinigung mit Gott,* was biblisch heißt, sich mehr und mehr „vom Geist treiben lassen". Das „melius agere" wird zu einem „melius agi"; in dieser Sprechweise ist jede Gefahr der Verdinglichung, welche die evangelischen Theologen den Katholiken vorwerfen, ausgeschlossen.

3. Die Unmittelbarkeit im habitus. Zu bewahren ist das, was die Franzosen den „Vitalismus des habitus" nennen. Der Mensch verfügt nicht über Gott, sondern über die Möglichkeit, einen Akt der Liebe auf Gott hin zu tun, aber – und diese Nuance ist wesentlich – *kraft der aktiven und unaufhörlichen Gegenwart Gottes.* („Gott wirkt in uns das Wollen und das Vollbringen.")

In dieser Perspektive erfaßt man dann auch genauer die Bedeutung des Wortes *Verdienst.* Das Verdienst hat ontologischen Charakter, d. h. es ist eine tiefe Disposition und kein „Wechsel", den man präsentieren könnte, um etwas anderes dafür zu bekommen: der Christ, der Verdienste hat, ist in seinem Wesensgrund „würdig zu . . .". Man hat Verdienste nicht auf Grund eines Besitzes von moralischem Kapital. Verdienstliches tut man durch das, was man *ist.* Und dazu kommt – und das ist das Wichtigste –, daß das Verdienst verstanden werden muß als *Wirkung des Heiligen Geistes,* der in uns, durch uns und mit uns handelt, der uns zum Handeln und zum Beten veranlaßt. Verdienst ist also wesenhaft gebunden an das Handeln des Geistes in uns. Es findet ein Austausch der Liebe und der Freundschaft statt: in uns entsteht das, was uns Gottes würdig macht[29].

Worauf es bei allem ankäme, wäre die *personale* Schau der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Es ist eine Erfahrung bei allen ökumenischen Gesprächen, daß eine biblisch und historisch orientierte Theologie im Gegensatz zur abstrakten Spekulation den Boden für ein gegenseitiges Verständnis bereitet. Allerdings muß mit dieser Neuorientierung unserer theologischen Sprache ein intensives Horchen auf die Ausdrucksweise unserer getrennten Brüder zusammengehen.
Ähnlichen Mißverständnissen wie der katholische Begriff der „geschaffenen Gnade" auf evangelischer Seite ist der reformatorische Begriff der *Rechtfertigung* auf katholischer Seite ausgesetzt. Wir haben es bei Una-Sancta-Gesprächen immer wieder erlebt, daß unsere Freunde aus dem Luthertum eine rein

29) Vgl. *Moeller,* a. a. O. S. 36–40.

forensische Auffassung der Rechtfertigung ablehnten. Hier muß man wissen, daß – wie Regin Prenter schreibt – „zwischen Luthers Ausprägung der evangelischen Rechtfertigungslehre und der späteren melanchthonischen ein entscheidender Unterschied besteht“[30]. Bei einem ökumenischen Gespräch in der *Evangelischen Akademie Schleswig* wurde herausgearbeitet, daß Luther durchaus die Inhärenz der Gnade kennt, daß er aber andererseits – besonders ab 1535 immer stärker aus polemischen und pastoralen Gründen, ohne jedoch die Neuheit des Lebens beim Christen zu ignorieren – die Rechtfertigung als eine imputierte lehrt. Die Intention Luthers ist zu beachten! In Schleswig sagt man: „Luther (wie auch die Theologen der augustinischen Schule, von denen er ausgegangen ist) war bekümmert, den Christen seiner Epoche so stark von der Angst bedrängt zu sehen, nämlich Angst vor der zu Boden drückenden Tatsache der Sünde, vor der Realität des Teufels und der Tyrannei der elementa mundi. Darum sollte der Christ sich seines Neuschöpfungszustandes durch die Taufgnade bewußt werden, was aber nur möglich ist im lebendigen Glauben an das vollendete Erlösungswerk Jesu Christi. Luther denkt hier mehr in juridischen und personalen Kategorien als in einer Perspektive der Dinglichkeit. Er will auf keinen Fall die inhärierende Wirklichkeit des neuen Lebens leugnen. Aber dieses Leben wird getragen in einem zerbrechlichen Gefäß, in corpore peccati; man muß es behüten und fruchtbar machen. Der Glaube aber ist diese Rüstung und der Schild, der beschirmt und kampfesfähig erhält. Dieser Dynamismus des Glaubens ist im protestantischen Denken nach Luther zu sehr verwischt worden, um schließlich ganz zu erstarren in der Lehre Calvins von der Prädestination, der Heilsgewißheit und der Wiedertaufe, wo der Fiduzialglaube umgesetzt wird in Kategorien der Substanzialität und wo die Rechtfertigung einzig und allein forensisch ist. Ein Studium des ganzen Rechtfertigungsproblems bei Luther an Hand seiner Schriften und nicht an Hand von theologischen Büchern erweist sich als unerläßlich für ein fruchtbares Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten.“[31]

Es kommt also sehr darauf an, daß die getrennten Christen ihre Glaubenslehre in einer dem anderen faßbaren Sprache darlegen und hinter theologischen Begriffen das religiöse Anliegen und die genuine Intention durchblicken lassen.

Die Ekklesiologie

Die Wahrheitsfrage und das Christus- und Gnadenverständnis bilden die Grundlage für die Aussage über die Kirche. Denn wie man von Christus spricht, genauer von der Menschheit Christi und von der Einbeziehung der geschöpflichen Mitwirkung im Heilsprozeß, so wird man auch von der Kirche sprechen. Es gibt kein ökumenisches Gespräch, das nicht auf den Kirchenbegriff käme.

30) *Prenter*, Spiritus Creator, S. 103.
31) Vgl. Una Sancta 9. Jg. (1954), Heft 1, S. 19.

Hier bietet sich nun in der Tat eine solche Fülle von Aspekten, von tiefen Unterscheidungen und fruchtbaren Annäherungen, daß es den Rahmen dieses Aufsatzes bei weitem überschreiten würde, wollten wir alle diese Punkte auch nur aufzählen. Die Dinge sind näher ausgeführt in meinem Buch „Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie"[32].

Das eigentliche Problem in der Ekklesiologie ist die Eigenart der Kirche als einer *hierarchisch verfaßten Institution* mit dem Papst an der Spitze. Der „neuralgische Punkt" ist die Nahtstelle von Göttlichem und Menschlichem in der Kirche, die mit den Kategorien des Inkarnatorischen (die Kirche ist der fortlebende Christus oder die incarnatio continuata) nicht adäquat wiedergegeben werden kann[33]. DieKirche steht im Einflußbereich von sarx und pneuma, in einem Zwischenzustand, dessen beide Enden die Himmelfahrt und die Wiederkunft Christi sind; die Kirche ist nicht einfachhin gleichzusetzen mit dem Reiche Gottes, wenngleich dieses in ihr wurzelhaft beginnt[34].

Ein entscheidender Punkt in der Fragestellung der katholischen Ekklesiologie heute scheint mir das Problem zu sein: Wie weit kann man von der Kirche sprechen unter Absehung von ihren Gliedern, aus denen sie besteht? Akut wird diese Frage im Problem der Sündhaftigkeit der Kirche, indem man die Makellosigkeit und Heiligkeit der Kirche, die Sündhaftigkeit aber ihren Gliedern zuschreibt. Hier liegt ein tiefgreifender Unterschied zwischen dem protestantischen und dem katholischen Kirchenbegriff; denn eine Hypostasierung der Kirche setzt ontische Kategorien voraus, welche dem Protestantismus fremd sind.

Durch das ökumenische Gespräch ist neu aufgeworfen worden die Frage nach den *Grenzen* der Kirche, das heißt: wer ist Glied der Kirche und wer nicht[35]?

Bei einer öffentlichen Disputation zwischen Prof. Ernst Kinder (Münster) und dem Verfasser im Januar 1956 in Arnsberg wurden von evangelischer Seite folgende Anliegen für eine Erfassung des Kirchenbegriffes ausgesprochen:

„Die Sichtbarkeit der Kirche will und muß dem Wesen der Kirche gemäß sein. (Eine katholische Polemik gegen die ‚unsichtbare Kirche' bei den Reformatoren

32) Kyrios-Verlag Meitingen 1955.

33) Vgl. *Yves Congar,* Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle, in: Grillmeier-Bacht, Das Konzil von Chalkedon III. Echter-Verlag Würzburg 1954, S. 239–268. *Thomas Sartory,* Göttliches und Menschliches in der Kirche, in: Una Sancta 10. Jg. (1955), Heft 2, S. 8 f.

34) Über das Thema Kirche und Eschatologie handelte die Gesamtdeutsche Una-Sancta-Tagung auf Burg Rothenfels 1956 mit den beiden Hauptreferaten: Reich Gottes und Kirche (Prof. *Rudolf Schnackenburg,* Bamberg) und Die Kirche als Einbruchstelle der Eschata (Prof. *Rudolf Stählin,* München). Über Reich Gottes und Una Sancta vgl. den instruktiven Aufsatz von *Franz Mannheimer,* Gottesreich und Una Sancta in: Una Sancta 11. Jg. (1956), Heft 2, S. 70–79.

35) Vgl. den Abschnitt „Die Grenzen der Kirche" in: *Thomas Sartory,* „Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie". Kyrios-Verlag Meitingen 1955, S. 133–194.

verfehlt völlig die reformatorische Aussage.) Darum ist nach den sich aus dem Wesen der Kirche ergebenden Normen und Kriterien für die rechte, legitime Sichtbarwerdung der Kirche zu fragen. Davon hängt es ab, ob die geistliche Wirklichkeit der Kirche so direkt, ungebrochen und ‚hundertprozentig' in die Sichtbarkeit eingehen kann. Hier liegen unsere tiefen Unterschiede.

Nach evangelischer Auffassung stellt sich die Kirche ‚phänomenologisch' wesentlich als Glaubensgemeinschaft dar. Hierauf muß alle Sichtbarwerdung der Kirche bezogen werden. Darum darf die rechte Sichtbarwerdung der Kirche nicht primär von dem Institutionellen und der Hierarchie her verstanden und bemessen werden. Wohl spielt das Anstaltliche und das Amt in der Kirche eine wichtige, unentbehrliche Rolle, aber es ist dienende Funktion an der Glaubensgemeinschaft.

Das bedeutet nicht einen ‚Kongregationalismus': die Glaubensgemeinschaft hat das Kirche-Sein nicht in sich, sondern sie muß immer wieder dazu ‚bereitet' werden. Das geschieht durch die rechte Verkündigung des Evangeliums und durch den stiftungsgemäßen Vollzug der Sakramente. Nicht die sich sammelnde, sondern die durch Evangeliumsverkündigung und Sakramentsvollzug gesammelte Glaubensgemeinschaft ist die Kirche (so die Definition von Confessio Augustana VII). Von daher ist ein gewisser ‚protestantischer' ekklesiologischer ‚Demokratismus' unmöglich. So sehen wir die Kriterien für die rechte Sichtbarwerdung der Kirche weder in der Qualität ihrer Glieder noch aber auch in ihrer hierarchischen Struktur, sondern bei den ‚Gnadenmitteln' selbst. Dies Ganze läuft auf die Frage hinaus, worin die wahre Apostolizität der Kirche gesehen wird. Wir sehen sie letztnormativ im apostolischen Kanon und nicht in der historischen Instanz des Episkopates als solcher.

Letzte Norm und oberster, unfehlbarer Regierer und Richter der Kirche ist das Evangelium nach dem Kanon der apostolischen Urverkündigung, und nicht eine bestimmte historisch gewordene Instanz. Wohl sehen auch wir die vollmächtige Leitungsinstanz in der Kirche als wichtig und notwendig an, aber doch immer so, daß sie noch der Norm des Evangeliums unterworfen bleibt, und nicht, daß sie in sich ‚iuris divini' ist. Darum können wir, obwohl auch uns ernsthaft an der Sichtbarwerdung der Kirche liegt, die geistliche Wirklichkeit der Kirche nicht so direkt, so ungebrochen, so eindeutig und ‚hundertprozentig' in einer bestimmten Empirie verfestigt sehen. Eine bestimmte geschichtliche Gestalt der Kirche und bestimmte Instanzen in ihr können nach unserer Auffassung nicht so unmittelbar in sich, wie sie geschichtlich geworden sind, und durch sich selbst das wahre Kirche-Jesu-Christi-Sein repräsentieren, garantieren und normieren, sondern die geschichtliche Gestalt der Kirche und die empirischen Instanzen in ihr sind, als grundsätzlich der Norm des Evangeliums unterworfen, auch grundsätzlich ‚reformabilis'.

Darum ist uns die Anerkennung des Primates des Papstes in der Leitung der Kirche und die Unterwerfung unter ihn als iuris divini und als heilsnotwendig, sowie auch der Unfehlbarkeit seiner Lehrgewalt und der Verbindlichkeit seiner ex-cathedra-Entscheidungen in Glaubens- und Sittenfragen ‚per se' unmöglich, weil dadurch nach unserer Überzeugung nicht mehr das Evangelium und damit Christus selbst oberste Instanz und letzter Richter in der Kirche bleibt. An diesem Punkte sehen wir das entscheidende Hindernis für die Verständigung und für die Annäherung unserer Kirchen."

An dieser thesenhaften Darlegung des protestantischen Kirchenbegriffes in seiner Unterscheidung zum katholischen lassen sich deutlich die Punkte erkennen, an denen ein Gespräch anknüpfen muß. Wieviel läge daran, daß die katholischen Theologen den evangelischen zeigten – und die evangelischen bereit wären zum Hören –, daß die katholische „Sichtbarkeit" gerade nicht „hundertprozentig" ist, weil es eine *sakramentale Sichtbarkeit* ist: die Heilsgüter versinken nicht in der Sichtbarkeit und sind nicht mit ihr mechanisch gekoppelt. Umgekehrt muß der Katholik darauf hinweisen, daß in der reformatorischen Kirche die „Gnadenmittel" in sich selbst keine eindeutige Sichtbarkeit haben. Bei der Frage nach der Kirche geht es aber auch darum, daß die protestantische Theologie vor allem in ihrer Verkündigung nicht so beharrlich am Amt des Petrus vorbeisieht[36].

Letztlich aber geht es bei all diesen Fragen um die oben skizzierte Hintergründigkeit des Christus- und Gnadenverständnisses, es geht aber auch – und damit kommen wir zum nächsten Abschnitt – um die formalen Glaubensprinzipien.

Die formalen Glaubensprinzipien

Wollte man die entscheidenden unterschiedlichen Glaubensprinzipien auf einen Nenner bringen, so könnte man sagen: auf evangelischer Seite *„sola scriptura"* und auf katholischer Seite *„Schrift und Tradition und Kirche"*. Diese formalen Glaubensprinzipien waren im Jahre 1956 Gegenstand von Una-Sancta-Gesprächen in der *Evangelischen Akademie Bad Boll* über das Thema „Schrift und Tradition" und bei den Studientagen für Christen unterschiedlicher Nationalität orthodoxen und lutherischen Bekenntnisses in der *Evangelischen Akademie Schleswig* über das Thema „Heilige Schrift und Heilige Tradition". Das Thema war vorher schon aufgegriffen worden in einem Austausch zwischen Katholiken, Orthodoxen und Lutheranern in der *Evangelischen Akademie Hamburg*.

Von der Tagung der *Evangelischen Akademie Bad Boll* liegen uns bereits die Referate vor, und wir möchten über zwei dieser Referate kurz berichten[37].

36) Vgl. *Richard Baumann*, „Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum". Katzmann-Verlag Tübingen 1956.
37) Der Wortlaut dieser Referate kann nachgelesen werden in: Una Sancta 11. Jg., Heft 3.

Zunächst ein evangelisches Referat von Prof. Gerhard Ebeling (Zürich) über „Sola scriptura".

Einleitend bemerkte Prof. Ebeling, das Thema „Sola scriptura" *könne* heute von einem evangelischen Theologen gar nicht in konfessioneller Selbstsicherheit behandelt werden, weil er sich vor Probleme gestellt sehe, die gar nicht erst in Begegnung mit antiprotestantischen Einwänden entstehen, vielmehr aus dem theologischen Durchdenken der eigenen Position erwachsen. Ebeling entfaltete die Problematik des reformatorischen Schriftprinzips an dessen eigener Geschichte. Das Schriftprinzip als solches und auch die entsprechende Formel „sola scriptura" sei nichts spezifisch Reformatorisches; man stoße darauf bei fast allen der Papstkirche gegenüber kritischen Bewegungen des Mittelalters, bei den großen häretischen Bewegungen sowohl wie bei den führenden Männern der innerkirchlichen Auseinandersetzung während des avignonesischen Schismas und der anschließenden Reformbestrebungen. Allerdings müsse man sich darüber im klaren sein, daß man mit der scharf gestellten Alternative, wie sie seit Reformation und Tridentinum geläufig ist, der mittelalterlichen Haltung diesem Problem gegenüber schwerlich gerecht wird. Zur reformatorischen Auffassung bestehe ein entscheidender Unterschied. Bei Luther habe sich die theoretische Formulierung und Explikation erst relativ spät entwickelt: „Am Anfang der Genesis von Luthers reformatorischer Theologie steht nicht eine theoretische Einsicht im Sinne des ‚sola scriptura' und der Entschluß, nun danach zu verfahren, so daß er dann erst von einer solchen im voraus bezogenen formalen Grundposition aus auch inhaltlich zu neuen theologischen Einsichten gekommen wäre". Allerdings dürfe man auch nicht in den umgekehrten Fehler verfallen und Luthers Schriftprinzip nur als die nachträgliche theoretische Rechtfertigung seiner von der Tradition abweichenden theologischen Entwicklung interpretieren. Luther sei von der Sache, um die es in der Heiligen Schrift geht, in einem Maße gefangengenommen worden, daß dies ihm die Freiheit gegeben habe, alle anderen Autoritäten in Hinsicht auf diese *eine* Autorität der Schrift zu relativieren. Das eigentliche Problem des Schriftprinzips, darüber sei sich Luther völlig im klaren gewesen, sei das Problem der Schrift-*auslegung*. Mit der Beschränkung auf das ‚sola scriptura' sei noch gar nichts entschieden. Die Entscheidung falle erst an der Frage des Umgangs mit der Schrift.

Luther habe durchaus anerkannt, daß man die Schrift nicht „eigensinnig" interpretieren dürfe. Wer legt nun autoritativ die Schrift aus? Luther sage: Nicht andere Autoritäten, weil man dadurch immer weiter von der Schrift abgeführt und eine menschliche Interpretation an die Stelle der Schrift gesetzt werde; sie müsse vielmehr interpretiert werden durch den Geist, durch den sie selbst geschrieben sei, und dieser Geist der Schrift sei nirgends gegenwärtiger und lebendiger als in der Schrift selbst. Das heißt: „Allein die Schrift selbst kann die Sachgemäßheit ihrer Auslegung garantieren." Man müsse der Schrift alle Freiheit lassen, daß sie selbst zu Wort kommen könne. Daß diese Wegweisung keine bequeme Regel sei,

habe Luther aus eigener Erfahrung sehr wohl gewußt. Denn die Schrift *könne* verschlossen, und das heißt, sie könne bloßer „Buchstabe" bleiben, ohne daß ihr „Geist" vernommen werde. Luthers Schriftprinzip schließe also notwendig die rechte Unterscheidung von „spiritus" und „littera" und darum auch die rechte Unterscheidung von „Schrift" und „Wort Gottes" ein. Denn Wort Gottes sei für Luther kein formaler, sondern ein eminent theologischer Begriff, der die Funktion habe, die Autorität der Schrift kritisch zu interpretieren. Der Unterschied zum Menschenwort komme bei der Frage zu Gesicht, was das Wort Gottes *wirke*. Das Wort Gottes schaffe Glauben, es sei Evangelium; Menschenwort sei seinem Wesen nach nur Gesetz. Für das Verständnis von Luthers Schriftprinzip heiße das: Die Schrift sei nur dann als Wort Gottes vernommen, wenn in ihr als ihre eigentliche Intention die Stimme des Evangeliums vernommen werde. Und so könne man das reformatorische Schriftprinzip nicht als „Formalprinzip" bezeichnen im Sinne einer Autorität der Schrift, die abgesehen von dem bestehe, was Wort Gottes heiße.

Daraus seien nun gewisse Folgerungen zu ziehen:

Der Heiligen Schrift als dem ursprünglichen Zeugnis von dem kirchengründenden Christuszeugnis sei damit die Freiheit gelassen, jederzeit von neuem gegenüber einem sich verselbständigenden Schriftverständnis „proprio spiritu" den ihr eigenen „spiritus" kritisch und vollmächtig zur Geltung zu bringen und damit das Wort Gottes über die Kirche sein und regieren zu lassen. „Durch das ‚sola scriptura' bleibt Christus von der Kirche unterschieden als ihr Haupt, wird die Kirche ständig neu dem Geschehen ausgesetzt, das Kirche zu Kirche macht." Die Kirche werde durch das Schriftprinzip immer neu zur Begegnung mit der Schrift herausgefordert. „Das reformatorische Schriftprinzip ist darum der prinzipielle Vorbehalt gegenüber der Unfehlbarkeit *auch* der reformatorischen Lehre." Das „sola scriptura" leugne nicht das Recht geschichtlicher Tradition, aber es relativiere sie in ihrem Recht, um jede Verwechslung mit dem Worte Gottes auszuschließen und dem Worte Gottes alle Freiheit zu lassen.

Das „sola scriptura" dulde für die Einheit und Reinheit der Kirche keine andere Garantie als das in seinem Wirken unverfügbare Wort Gottes selbst. „Damit ist die Vorstellung von einer unzweideutig darstellbaren Einheit der Kirche in der Tat zerschlagen." Das „sola scriptura" halte allen Tendenzen zu einem lückenlosen geschlossenen System entgegen den Platz offen, der allein Christus gebührt.

Das „sola scriptura" relativiere aber auch radikal den Geltungsanspruch der Theologie. Diese könne nichts anderes sein als Schriftauslegung.

Unter dem Aspekt des reformatorischen Schriftprinzips biete die Geschichte der neueren evangelischen Theologie seit der Orthodoxie ein widerspruchsvolles Bild. Der modernen Bibelwissenschaft aber mit ihrem Bemühen, den biblischen

Text so, wie er ist, zur Geltung kommen zu lassen, müsse man die Frage stellen, ob sie nicht die Bibel um ihre Geltung gebracht habe: „Hat sie nicht, indem sie die Bibel prinzipiell wie ein anderes Buch untersucht und interpretiert, die Bibel *ihrer* Autorität beraubt? Hat sie nicht, indem sie sich so sehr auf das ‚sola scriptura' versteifte, indem sie die Bibel ganz für sich nahm, in bewußter Isolierung von der kirchlichen Lehre und Auslegungstradition, das Schriftprinzip gerade aufgelöst? Ist es nicht so, daß in mancher Hinsicht das Anliegen des reformatorischen Schriftprinzips besser aufbewahrt worden ist im Schutze des katholischen Traditionsprinzips als in der protestantischen Theologie, der, indem sie die Bibel für sich allein nahm, die particula exclusiva sich gewissermaßen an eine andere Stelle verschob, nämlich so, daß die Bibel nun *allein* ein menschliches Buch wurde?" – Einzelunterschiede in der Exegese seien im reformatorischen Schriftprinzip vorgesehen, die Schrift dürfe ja nicht gefangengehalten werden in einer neuen normativen Auslegungstradition. Auf den Einwand, das reformatorische Schriftprinzip sei ein Widerspruch in sich, da es selbst ein kirchliches Dogma neben der Schrift sei, das „sola scriptura" als Prinzip ausgesprochen sei ja genau besehen gar nicht das Zeugnis der Schrift selbst, sondern das Zeugnis der Kirche über die Schrift, weil es einen Faktor neben der Schrift inkludiere, oder auf den Einwand, der den Kanonsbegriff gegen das Schriftprinzip ins Feld führt als ein Stück Tradition, antwortete Ebeling: Selbstverständlich sei die definitive Abgrenzung des Kanons ein Stück kirchlicher Tradition. Das habe auch die Reformation gewußt und darum in bezug auf die Frage der Grenzen des Kanons die Auffassung vertreten, daß sie relativ und darum prinzipiell auch revidierbar seien. Nicht die Schriften hätten bei der Festlegung des Kanons durch die Kirche Autorität erhalten, sondern die Kirche habe sich der Autorität dieser Schriften gebeugt. Es sei aber nicht zu bestreiten, daß das reformatorische Schriftprinzip das kirchliche Zeugnis von der Autorität der Schrift voraussetze. „Die Bibel begegnet uns praktisch nicht anders als begleitet von dem Zeugnis der Kirche, dem Zeugnis, daß eben die Bibel *heilige* Schrift sei, daß in ihr und durch sie Gott selbst zu Worte komme. Wir hätten die Bibel nicht ohne diese weiterreichende und sie bezeugende Funktion der Kirche." Auch das wisse die Reformation sehr wohl, daß die Schrift, rein geschichtlich betrachtet, nicht das Primäre ist, sondern die mündliche Predigt. Das bedeute aber nicht, daß die mündliche Überlieferung irgendwie selbständig neben der Schrift stehe. „Wenn die mündliche Predigt des Evangeliums um des Gebrechens des Geistes willen der schriftlichen Fixierung bedurfte, so heißt das doch, daß dem Prozeß der nur mündlichen Tradition nicht zu trauen ist." Das Neue Testament sei die einzige Tradition, die in ihrer Ursprünglichkeit ausgewiesene Tradition sei; und darum sei sie Quelle und Norm aller Tradition. Das Zeugnis der Kirche sei nicht autorisierendes, sondern autorisiertes Zeugnis, autorisiert durch die sich selbst in ihrer Autorität zur Geltung bringende Schrift.

Prof. Ebeling schloß sein Referat mit dem Satz, in dem wir das ganze Anliegen des „sola scriptura" und des Protestantismus schlechthin erkennen: „Ich hoffe,

daß etwas angeklungen ist von der Verheißung, die über diesem ‚sola scriptura' liegt: nämlich daß Jesus Christus, und zwar Er selbst, bei und über seiner Gemeinde bleibt."

Von katholischer Seite sprach in Bad Boll Prof. Joseph Rupert Geiselmann (Tübingen) über „Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie".

Es ist für den katholischen Theologen und darüber hinaus für das ökumenische Gespräch keineswegs unbedeutsam, um ein mögliches Mißverständnis bei dem Verhältnis von Schrift und Tradition zu wissen, und für den evangelischen Theologen hat es seinen Wert, um die Überwindung dieses Mißverständnisses in der katholischen Theologie zu wissen. Dieses Mißverständnis heißt, auf einen kurzen Nenner gebracht: Das Wort Gottes *verteile* sich auf die Schrift einerseits und die mündliche Überlieferung andererseits, es sei teils – partim – in der Heiligen Schrift, teils – partim – in den mündlich auf uns gekommenen Überlieferungen enthalten.

Das Konzil von Trient – so führte Prof. Geiselmann aus – habe das Verhältnis von Schrift und Tradition dahin bestimmt: das Evangelium Jesu Christi sei enthalten in der Schrift *und* in den mündlichen Überlieferungen. Vom Verständnis dieses „und" hänge es nun aber ab, ob man berechtigt sei, von einem Mißverständnis des Konzildekretes über das Verhältnis von Schrift und apostolischer Überlieferung in der nachtridentinischen Theologie zu reden. Geiselmann vertrat die Ansicht, daß sich durch dieses „und" das Konzil nicht zu einer Bestimmung dieses Verhältnisses bekannt habe, die den Inhalt des Evangeliums mechanisch auf die beiden Zeugen des Evangeliums aufteilt. Für die vortridentinische Kontroverstheologie seien Schrift und ungeschriebene Überlieferung ein zusammenhängendes Ganzes gewesen, das den katholischen Glauben ausmacht. In dem „teils-teils" sei das einheitliche, in einem übergreifenden Zusammenhang stehende Ganze von Schrift, Überlieferung und Kirche in gesondert für sich bestehende Einzelgrößen aufgelöst und diese selbständig nebeneinander gestellt worden. Ein gewisser Nominalismus dieser Theologie, der nur mehr dem Einzelseienden reales Sein zuspricht und das alles Einzelseiende Übergreifende nur noch als Zusammenfassung in Begriff oder Wort gelten läßt, komme hier zum Ausdruck.

Man habe versucht, dieses „teils-teils" – mit Berufung auf Jo 21, 25 – mit der inhaltlichen Unvollständigkeit der Heiligen Schrift zu begründen. Auf dem Konzil sei dieses „teils-teils" in den entscheidenden Sitzungen mit dem Hinweis auf Jo 16, 12 kritisiert worden. Die Heilige Schrift sei inhaltlich vollständig. Und das habe man auf dem Konzil, das doch durch die reformatorische Theologie alarmiert war, gelten lassen. Geiselmann erhob die Frage, ob man hinter diesen Äußerungen von der inhaltlichen Vollständigkeit der Heiligen Schrift nicht die kirchliche Überzeugung suchen solle. Für diese Auffassung von der inhaltlichen

Suffizienz der Heiligen Schrift könne man auch Vinzenz v. Lerin anführen (der die beiden Konzilsväter, die in Trient diese Lehre vertraten, in der Tat inspiriert hat). Nach ihm ist die Tradition die wesentlich autoritative Interpretation, die maßgebliche kirchliche Interpretation der Heiligen Schrift. Die Konzilstheologen und der vorläufige Dekretsentwurf mit dem „teils-teils" hätten keine Tradition hinter sich. Unter dem Eindruck des Widerspruchs der beiden Konzilsväter (Nacchianti und Bonucci) gegen das „teils-teils" des dem Konzil vorgelegten Entwurfes habe nun das Konzil diese Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und ungeschriebener Überlieferung fallengelassen, das „partim-partim" durch „et" ersetzt, und so sei in der endgültigen Redaktion des Textes das Verhältnis dahin bestimmt worden, daß das Evangelium von Jesus Christus in der Heiligen Schrift *und* in den mündlichen Überlieferungen enthalten sei.

Wie sei nun nach diesen geschichtlichen Untersuchungen das „und" zu erklären? Es dürfe nicht in dem Sinne verstanden werden, daß Schrift und Überlieferung nur je einen Teil des Evangeliums enthielten. Die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des „et" könne nur lauten: das Konzil hat über das Verhältnis von Schrift und Tradition gar nichts entschieden, es ist einer Entscheidung ausgewichen. Und so sei die Theologie vor die Aufgabe gestellt worden, sich für das „teils-teils" oder für die inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift zu entscheiden oder aber beide theologischen Richtungen dialektisch miteinander auszugleichen. Die nachtridentinische Theologie habe sich nun allerdings nicht dem großen Traditionsstrome von Irenäus bis weit hinein ins Mittelalter angeschlossen, der die Heilige Schrift im Vordergrund und die Tradition mehr als Annex sieht. „Die nachtridentinischen Theologen greifen dieses ‚partim-partim' auf, und damit war das Unglück geschehen." Ihr Mißverständnis liege darin, daß sie in Unkenntnis der geschichtlichen Entstehung des „et" im Konzilsdekret dieses „et" im Sinne des „partim-partim" interpretierten. Die Folge sei eine bedauerliche Verengung der Traditionstheologie und eine Erstarrung im Gespräche mit der reformatorischen Theologie über die Grundlagen unserer christlichen Existenz gewesen.

Dieses Mißverständnis sei überwunden worden durch die Einführung eines neuen Traditionsbegriffes: die „viva traditio". In der Theologie der Romantik sei die Tradition verstanden worden als der in der Kirche kontinuierlich sich fortsetzende Prozeß der lebendigen Verkündigung. Gerade bei Möhler sei das leitende Prinzip das alle Formen der Zeit sprengende Leben, und zwar das Leben des in der Kirche wesenden Heiligen Geistes, der durch die Gemeinschaft der Gläubigen das in die Kirche gesenkte göttliche Leben fortpflanzt. – Am Ende habe man dem „teils in der Heiligen Schrift und teils in den ungeschriebenen Überlieferungen" der nachtridentinischen Kontroverstheologie ein „totum in sacra scriptura et iterum totum in viva traditione" entgegengestellt.

Daraus zog Prof. Geiselmann Folgerungen: „Nach der Überwindung der nachtridentinischen Kontroverstheologie ist es uns möglich gemacht, den katholischen

Ausgangspunkt für ein Gespräch zwischen den Konfessionen über Schrift und Tradition zu bestimmen.

1. Das Wort Gottes ist seinem Wesen nach Ansprache an den Menschen. Gott spricht uns aber an in der lebendigen kirchlichen Verkündigung.

2. In der lebendigen kirchlichen Verkündigung wird uns das ausgelegte, dem Verständnis der Hörer nahegebrachte apostolische Kerygma vergegenwärtigt.

3. Die Heilige Schrift ist das geistgewirkte Zeugnis vom ursprünglichen lebendigen apostolischen Kerygma und deckt sich mit diesem seinem wesentlichen Inhalte nach. Von einer inhaltlichen Unvollständigkeit kann daher keine Rede sein, wohl aber von einer Notwendigkeit, die Heilige Schrift zu interpretieren.

4. Diese Interpretation ist, was Glaube und Sitte betrifft, um der Glaubensgemeinschaft willen der Kirche anvertraut. Ihre Interpretation ist eine autoritative und daher die Gemeinschaft der Gläubigen bindende."

Man mag aus dieser Darlegung des evangelischen und des katholischen Standpunktes die Fragestellung erkennen, vor der man steht. Von evangelischer Seite wird sicherlich an den katholischen Theologen die Frage gestellt werden, wie denn bei dieser Darstellung der Kirche als dem um- und übergreifenden Oberbegriff noch der Satz möglich sei, daß die Heilige Schrift über der Kirche steht. Es geht letztlich wieder um das Selbstverständnis der Kirche und noch tiefer liegend um das Verständnis Christi und der Gnade. Auf beiden Seiten aber sollten die Anliegen beachtet werden: Christus bleibt *über* seiner Gemeinde und Christus ist *in* seiner Gemeinde. Gewiß ist die Kirche der fortlebende Christus, der Leib des Hauptes; aber sie ist auch die Braut, die auf das Kommen des Bräutigams je und je harrt. –

Ich glaube, es durfte ein wenig deutlich werden, mit welchem Ernst und in welcher Tiefe das theologische Gespräch zwischen den Konfessionen heute in der Una Sancta geführt wird. Man hört wieder in einer neuen Weise aufeinander und man spricht auch in einer neuen Sprache miteinander. Es ist sicherlich wahr, daß theologische Gespräche nicht die Wiedervereinigung der getrennten Christen herbeiführen. Aber sie leisten einen großen Dienst, indem sie die Blicke von Katholiken und Protestanten auf das Wesentliche, auf *Jesus Christus*, lenken. Wie oft haben es die Teilnehmer von Una-Sancta-Tagungen gesagt: Wir haben nicht nur Neues gelernt, wir haben nicht nur Vorurteile beseitigt und Mißverständnisse geklärt, sondern wir sind durch dieses echte brüderliche Ringen näher zu Christus gekommen! Ist denn bei diesen Begegnungen nicht erfüllt, was Bischof Dietzfelbinger auf der Synode der VELKD in Hannover als Bedingung aufstellte: „Wenn es eine heilsame Begegnung sein soll, dann muß sie sich so vollziehen, nicht wie die Menschen, sondern wie Gott sie haben möchte mit uns allen, d. h. unter der Wahrheit seines Wortes. Wir können einander nicht tiefer

begegnen und nicht besser ehren, als wenn wir uns *in der Wahrheit des Wortes Gottes begegnen.*"

Was an unaussprechbaren Bemühungen und Problemen hinter diesen Gesprächen steht, hat wohl am besten ausgedrückt Désiré Cardinal Mercier, Erzbischof von Mecheln. Nach den von ihm angeregten „Mechelner Gesprächen" schrieb er am 25. Oktober 1925 an Dr. Randall Davidson, Erzbischof von Canterbury:

„Unter den römischen Katholiken . . . beklagen sich einige, die unserem Anliegen Begeisterung und Sympathie entgegenbringen, über unsere scheinbare Langsamkeit . . . Sie sind geneigt, sich einzubilden, daß das Problem der Wiedervereinigung einem geometrischen Problem gleiche, dessen positive oder negative Lösung unmittelbar gefunden werden müsse. Und noch schlimmer: sie meinen, daß ein Mehrheitsbeschluß allem Zögern ein Ende setzen sollte. Sie möchten, daß die ‚Mechelner Gespräche' rascher vorwärtskommen und ohne Aufenthalt die Neugier der öffentlichen Meinung befriedigen. Die Wiedervereinigung wäre ein so schönes und so erbauliches Schauspiel, daß man nicht schnell genug den religiösen Geistern zu der Stärkung verhelfen könne, welche sie daraus schöpfen würden.

Andere wieder, die im Gegensatz dazu auf die Politik des ‚Alles oder Nichts' eingeschworen sind, schauen nur auf das Endergebnis, übertreiben absichtlich die Schwierigkeiten, die vor seiner Erreichung zu überwinden sind, und unterschätzen die überragende Rolle der Gnade in der Entwicklung des geistlichen Lebens. Da sie sich nur auf sich selbst und auf die Erkenntnis ihrer eigenen Schwäche stützen, würden sie gerne einen Versuch wieder fallen lassen, zu dem sie ja doch niemals Vertrauen hatten, den sie im Grunde ihres Herzens vielleicht nie gutgeheißen und für dessen Erfolg sie wohl nie gebetet haben . . .

Wir dagegen müssen Schritt für Schritt alles klarstellen, was die Wiedervereinigung begünstigen kann, und alles ausräumen, . . . was den Weg versperrt . . . Wir kamen zusammen in persönlicher Begegnung als Menschen guten Willens und aufrichtig Glaubende, die beunruhigt waren durch die Wirrnis und Zersplitterung der Meinungen und Gedanken in der modernen Gesellschaft und bedrückt durch die fortschreitende religiöse Indifferenz und deren Folge, die materialistische Lebensauffassung. Vor unserem Geiste stand der höchste Wunsch nach Vereinigung, nach Einheit, den unser göttlicher Erlöser aussprach: ‚Ut unum sint – daß sie eins seien!' Wir gingen ans Werk, ohne zu wissen, wann und wie diese von Christus gewollte Einheit verwirklicht werden könnte, aber in der Überzeugung, daß sie verwirklicht werden kann, da Christus sie will, und daß es deshalb seither unsere Pflicht ist, beiderseits all unser Bemühen für diese Verwirklichung einzusetzen. Die Wiedervereinigung ist nicht unser Werk, und wir können unfähig sein, sie zu vollenden; aber es liegt in unserer Macht und infolgedessen in unserer Pflicht, sie vorzubereiten und den zu ihr führenden Weg gangbar zu machen."

HAT DIE „WIEDERVEREINIGUNG" AUSSICHT?

Von Otto Karrer

Jedesmal, wenn in interessierten Kreisen das Problem der kirchlichen Einheit zur Sprache kommt, ist eine lebendige Anteilnahme zu spüren, obschon man sich über die Schwierigkeiten Rechenschaft gibt. Das gilt für das ganze deutsche Sprachgebiet. Als O. Cullmann kürzlich in Zürich vor einem gemischten Kreise über das Ärgernis der Trennung und Wege der Versöhnung sprach, tat er es aus der Überzeugung, daß eine Einheit im Glauben menschlich nicht denkbar sei, daß aber dennoch die redliche Bemühung um die Einheit als Pflicht im Sinne Christi allen obliege. Man ist im Gebet einander nahe, in der Theologie aber getrennt. Und wenn auch sonst alle theologischen Kontroversen sich bei besinnlichen Aussprachen nicht als notwendig kirchentrennend erweisen, wenn selbst das „punctum stantis et cadentis Ecclesiae", die Rechtfertigung aus dem Glauben oder das Verhältnis von Schrift und nachapostolischer Tradition sich in eine grundsätzliche Übereinstimmung aufzulösen scheinen, so ist doch menschlich nicht abzusehen, wie sich jemals der Glaubensgegensatz hinsichtlich des „göttlichen Rechtes" der Apostolischen Amtsnachfolge, insbesondere im obersten Hirtenamt des Papstes, überbrücken ließe.

Wenn man hüben und drüben um die kirchliche Einheit betet, hat man hier und dort auch im Gebete eine ganz andere Vorstellung von der Einheit – und dennoch sind wir verpflichtet, um die Einheit nicht nur zu beten, sondern uns um die Einheit auch zu bemühen. Es ist der Auftrag Christi, und sein eigenes Leben gibt uns das Vorbild eines *Einsatzes für das menschlich Unerreichbare*. Für sein tiefstes Anliegen, seine eigentliche Sendung, die Königsherrschaft Gottes in dieser Welt, hat Jesus sein Volk als Ganzes aufgerufen und um seine Seele geworben, obschon er sich sagte, daß nur wenige ihn verstehen würden. Er hat seine Jünger ausgesandt zu den Völkern, obschon er wußte, daß in den „letzten Zeiten" der Unglaube überhandnehmen werde. So hat er auch für die Einheit seiner Gläubigen gebetet, obschon er zu verstehen gab, daß es immer Ärgernisse und Spaltungen geben werde, solange die Menschen sind, was sie sind.

Der Glaube im Sinne Jesu ist die Hingabe an die Herrschaft Gottes, die immer „im Kommen" ist. Der Glaube, sagt der Hebräerbrief, blickt auf die „zu hoffenden" Werte, ist Wagnis für das nie Erreichte. Starben nicht alle Glaubenshelden, „ohne die Erfüllung der Verheißung erlebt zu haben"?

Auf die Frage also, ob die ökumenische Einheit Aussicht auf Verwirklichung habe, würde ich sagen: „Entschuldige, mein Lieber, deine Frage ist schon im Ansatzpunkt falsch gestellt", ganz abgesehen von dem naiven Nebensinn, über den

schon Newman seiner Zeit lächelte: „Wie viele Konversionen habt ihr aufzuweisen?“ Die so fragen, haben nur *einen* Maßstab: den Erfolg, und zwar den handgreiflichen, möglichst raschen. Als die Jünger, bevor sie den Geist empfangen hatten, Jesus fragten: „Herr, wann wirst du das Reich für Israel wiederherstellen?“, sagte er kurz und bündig: „Es ist nicht eure Sache, Zeit und Stunde zu wissen, die sich der Vater vorbehalten.“ Jene Ausleger, die meinten, Jesus habe für die nächste Zeit das Ende der Welt erwartet, haben ihn wohl als schwermütigen, müden, abgekämpften Alten angesehen, der einen schweren apokalyptischen Traum geträumt und sich darin getäuscht habe. Sie haben ihre eigene Glaubensmüdigkeit in ihn hineingelesen. Sie lasen: manche von denen, die vor ihm standen, würden „es“ noch erleben – und sie verstanden: sie würden das Ende erleben –; er aber sagte: den Anfang, das „von nun an“ kommende Reich. Die Menschen meinen immer, jetzt sei das Ende! Im Gegenteil, sagt Jesus, „es ist nur der Anfang“ – der Wehen, in denen das Reich Gottes kommt.

Wenn ich auf die Frage, wann die erhoffte Einheit komme, eine Auskunft vom Himmel hätte, ich würde sie still für mich behalten – und ich würde sogar bezweifeln, ob sie vom Himmel stamme. Gott sei Dank weiß es niemand. An dem Tage, an dem man es wüßte, würde der Einsatz dafür erlahmen. Man würde sagen: „Es kommt ja auf alle Fälle, auch ohne mich!“

Jesus hat für die Einheit gebetet, ohne sie zu verheißen. Er hat nur auf das Ärgernis hingewiesen, das in der Zwietracht seiner Gläubigen liegt: sie bildet für den Unglauben einen Vorwand, vielleicht den stärksten, gegen die Glaubwürdigkeit der Christen. Wir müssen uns schämen und müssen alles daransetzen – salva conscientia –, um den Skandal der Christenheit zu beseitigen.

Mit Beten allein geschieht es sicherlich nicht, obschon wir vor allem darum beten sollen. Aber beten, ohne sich zu besinnen, was wir, wir selbst, nicht die andern, zu tun haben, heißt ein geistliches Spiel treiben. Die Apostel hatten den Auftrag Christi, Jünger für ihn zu werben bei allen Völkern, sie in seine Hürde zu sammeln. Sie wußten nicht, wann und wie es geschehen werde – aber sie fingen an. Wir sollen für die Einheit beten, vor allem aber *darum* beten, daß wir das Mögliche für die Einheit tun. Dann können wir Gott überlassen, was Gottes ist.

Newman lag die Einheit wahrhaftig am Herzen, doch gab er sich nicht der Hoffnung auch nur auf Wiedervereinigung des ganzen Anglikanismus mit der Mutterkirche hin. „Zwar ist bei Gott nichts unmöglich, doch sind uns die Winke seiner Vorsehung eine Anleitung, was wir erbitten sollen und was nicht. Wir beten um Dinge, die im Bereich des Wahrscheinlichen liegen. Sofern wir nicht unter dem Geheiß einer besonderen Eingebung des göttlichen Geistes stehen, wäre etwas anderes vermessen, weil es ein Gebet um ein Wunder wäre.“

Wenn Newman nicht an eine kollektive Rückkehr des Anglikanismus dachte, weil es „den Anglikanismus“ als einheitliche Größe nicht gibt, so gilt dies wohl

umso mehr vom Protestantismus als Ganzem. Sein Kollektivanschluß an die römische Kirche wäre ein Wunder ohne jede Analogie. Einfach, weil es „den Protestantismus" nicht gibt, nur viele Protestantismen. Die verschiedenen Weltanschauungen innerhalb des Sammelnamens „Protestantismus" sind streng genommen verschiedene Religionen.

Bleiben wir beim kontinentalen Protestantismus, so sind altgläubige Lutheraner und Reformierte theologisch zwar verschieden, doch im wesentlichen so weit eins, daß sich beide zur „Augustana" bekennen können. Aber die Theologie ist nicht das Ganze, wovon die Haltung eines Volkes bestimmt wird. Politische, soziale und allgemeine Bildungsmomente, psychologische wie theologische und liturgische Motive spielen mit. Geschichtlich hat jedes Land seine eigenen Erinnerungen, die im Kollektiv-Unbewußten der Volksseele weiterwirken. Die Leidenschaften der gegenseitigen Verfolgungen in der Vergangenheit, die Strömungen des Pietismus, der Aufklärung, des Kulturkampfes haben von einem Lande zum andern verschieden tief gewirkt; die nationalen und politischen Kräfte, die von je eine wichtige und zum Teil sogar ausschlaggebende Bedeutung für die Haltung des christlichen Volkes hatten, sind auch heute von Land zu Land verschieden. Das gilt vom Weltprotestantismus im ganzen, wenn man Amerika mit England und dieses mit dem europäischen Kontinent vergleicht; es gilt auch vom mitteleuropäischen Raume: Deutschland, Holland, Frankreich, Schweiz, Österreich.

Das Luthertum hat von Anfang an mehr vom Katholischen bewahrt als das reformierte Christentum. Manche Einrichtungen, die in der reformierten Schweiz als „katholisch" abgewertet werden, sind im lutherischen Bereiche gut „evangelisch": der Altar mit dem Bild des Gekreuzigten, Kerzen, Blumenschmuck und die künstlerischen Darstellungen der Glaubensmysterien. Bei den deutschen Lutheranern ist auch die Beichte wieder in Heimholung begriffen, man erstrebt einen sonntäglichen Abendmahlgottesdienst, und in einem inneren Kreis begeht man die heilige Messe mit wesentlich gleicher Glaubenserklärung wie im katholischen Dogma. Dazu kommt die neuere Würdigung der „evangelischen Räte" in weiten Kreisen sowohl der lutherischen wie der reformierten Kirche: es gibt evangelische Ordenshäuser von Frauen und Männern, mit Pflege der Liturgie und mit geistlicher Sammlung für Besucher.

Aber all das sind vorläufig nur Ansätze. Das protestantische Volk im ganzen in Bewegung zur katholischen Einheit hin zu denken, entspräche nicht der Wirklichkeit. Zwar ist ein innerer evangelischer Kreis in gewisser objektiver Annäherung an die Mutter Kirche begriffen, aber wie sich gegebenenfalls, bei unberechenbaren äußeren Einflüssen, der zwischen links und rechts schwankende „Anhang von Mitläufern" bewegen würde, kann niemand im voraus ahnen. Bis auf weiteres ist nur ein innerer Kreis evangelischen Glaubens in ökumenischer Partnerschaft denkbar.

Gemischte Ehen ändern an der ökumenischen Gesamtlage nichts; Zuwachs und Verlust halten sich die Waage. Ebenso ist es mit Einzelkonversionen.

Und man kann sich nicht verhehlen, daß auch auf katholischer Seite gewisse religionspädagogische und eingewurzelte seelische Hindernisse der Einheit im Wege stehen. Vor allem sollte, um es positiv auszudrücken, die Heilige Schrift als das Offenbarungszeugnis von Christus in den Seminarien und im katholischen Volke die wesentliche Nährquelle des religiösen Lebens zusammen mit den heiligen Sakramenten werden. Und daß auch die Anpassungsfähigkeit an das jeweilige Volkstum, obschon eine apostolisch-urkirchliche Selbstverständlichkeit, zum Teil auch in geistlichen Kreisen als Kompromiß mit protestantischen Traditionen angesehen wird, ist ein erhebliches Hindernis für die innerkirchliche Seelsorge wie für die ökumenische Anziehungskraft.

Auf evangelischer Seite sind die alten, ursprünglich situationsbedingten Kampfparolen mit dem gemeinsamen Stichwort „allein" (allein Gnade, Glaube, Schrift) in stiller Korrektur begriffen; das wissen alle Teilnehmer von ökumenischen Aussprachen. Was die Bekenntnisse noch unbedingt trennt, ist der Gegensatz im Kirchenbegriff, konkret, wie gesagt: die gegensätzliche Beurteilung und Haltung hinsichtlich des bischöflichen und päpstlichen Amtes auf Grund der „apostolischen Nachfolge". Vorläufig gibt es in dieser Hinsicht erst Ansätze zur Überprüfung der theologischen Leidenschaften, die von wirklichen Glaubensüberzeugungen kaum zu trennen sind.

Das Sukzessionsprinzip im heiligen Amte, speziell die petrinische Nachfolge im Papsttum, ist die Crux der Ökumene. Die Nachfolge ist in possessione, d. h. sowohl Ostkirche wie Westkirche betrachten sie als das von der Apostelzeit überkommene göttliche Kirchenrecht. Sie ist in den neutestamentlichen Zeugnissen von der Vollmachtsübertragung unter Mitwirkung der Gemeinde in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen als apostolische Tradition erkennbar. Die verbreitete protestantische Ansicht, wonach die Struktur der Kirche eine bloße Zweckmäßigkeitsfrage und deshalb Sache der Gemeinde sei, erscheint uns als ein Hinweggehen über die apostolisch-biblische Grundlage, im „Notstand" zunächst begreiflich, auf die Dauer jedoch nicht haltbar; denn „Notstand kann Recht brechen, aber nicht Recht schaffen", wie Luther selbst sagt.

Die Reformatoren wußten sehr wohl, daß die Vollmacht des Amtes nicht von der Heiligkeit und der persönlichen Würde des Trägers abhängig gemacht werden kann. Sie wußten: für biblische Theologie kommt die persönliche Eigenschaft des Amtsträgers weder als Wirkursache noch als Bedingung der Segenskraft in Betracht, so sehr ein jeder dem Herrn für den Geist seines Dienens verantwortlich ist. Die Amtsträger als solche sind nur Handlanger. „Ammen, nicht Mütter" des Heils, wie Augustinus sagt – und Luther 1525: „Christus will auch die gottlosen Pharisäer auf Mosis Stuhl gehört wissen". In der ältesten Fassung der Augustana heißt es: „Die Sakramente und das Wort sind kräftig durch die

Einsetzung und Ordnung Christi, ob sie gleich durch die Bösen gehandhabt werden." Das gilt heute noch, auch für evangelischen Kirchenbegriff. Das Verhältnis zu Gott durch Christus ist Glaubensgehorsam in der Gliedschaft des Leibes Christi, also in brüderlicher Liebe und in Gehorsam gegenüber den Repräsentanten Christi. Die Kirche als Ganzes repräsentiert die himmlische Kirche; die kultisch versammelte Gemeinde, geführt vom Bischof mit dem Presbyterium, ist „Abbild" der himmlischen Kirche, wie Ignatius von Antiochien sagt. Liegt es da nicht nahe, daß wie die einzelne Gemeinde beziehungsweise Diözese ihren irdischen Mittelpunkt im Episkopos, so die Gesamtkirche den ihrigen in einem ersten Repräsentanten des himmlischen Hauptes habe?

In ihrer Funktion sind weder die Apostel noch Petrus als ihr erster „Herren eures Glaubens, sondern Mitarbeiter an eurer Freude", „Diener Christi und Verwalter der Mysterien Gottes". Die Versuchung des Amtes in menschlichen Trägern hat Jesus vorausgesehen (Mt 20). Das Amt hat den Sinn der Liebe, und alle Gläubigen sind mitverantwortlich, daß er erfüllt wird, das heißt: sie haben das Recht und die Pflicht, schweren Mißbrauch nicht hinzunehmen. Ob wir dies im durchschnittlichen katholischen Bewußtsein nach dem apostolischen Urbild der Kirche hinreichend gegenwärtig haben oder noch mehr als geziemend von mitteltalterlichen Anschauungen befangen sind?

Aber gehen wir tiefer: das päpstliche Amt als die Mitte der Kirche repräsentiert ihre Einheit. Der geistliche Charakter des „Vorsitzes in der Liebe" (Ignatius) und dementsprechend die Mitverantwortung aller, insbesondere des apostolischen Bischofskollegiums, bezeichnet die apostolische Struktur der Kirche. Petrus empfing als erster Vollmacht zu binden und zu lösen – aber er empfing sie nicht exklusiv. Im Eifer der Primatsverteidigung sind katholische Theologen versucht, auf das Korrelat der bischöflichen und allgemein-kirchlichen Mitverantwortung nicht denselben Ton zu legen. Das ergibt ein einseitiges Bild der Kirche. Das Vatikanische Konzil wollte die bischöfliche Struktur der Kirche keineswegs antasten, indem es *einen* unter den Bischöfen als ihren ersten erklärte. Es ist wirklich nicht so, als ob der Primat Petri bzw. seiner Nachfolger die Verantwortungen und Vollmachten der übrigen Apostel bzw. Bischöfe aufhöbe, sondern wenn er seine Funktion im apostolischen Geist ausübt, „bekräftigt, stärkt und schützt" er die bischöflichen Verantwortungen und Vollmachten nach den Worten des Vaticanums selbst. Durch das Konzil ist „nichts geändert an der organischen Auffassung der Kirche und besonders an der kollegialen Ordnung der kirchlichen Hierarchie", sagt G. Dejaifve SJ. Denn die Verfassung der Kirche ist nach dem apostolischen Urbild kollegial, aber mit einer primatialen, „monarchischen" Spitze im Petrusamt. Freilich, so fügt er bei, ergab sich eine gewisse ungewollte Einseitigkeit durch mißliche Umstände, weil das Konzil vertagt werden mußte. In der öffentlichen Meinung aber ist eine Verschiebung der Akzente wahrzunehmen, und es wäre wünschbar, daß ein so bedeutsames Dokument zur Erklärung des Vaticanum wie der Brief der deutschen Bischöfe vom Jahre 1875,

von Pius IX. „Apostolicae Auctoritatis plenitudine" bestätigt, auch in der Sammlung bei Denzinger zu finden wäre. Er ist gedruckt im Irénikon XXIX. 1956/2 und besagt: Wohl habe der Papst eine potestas suprema, ordinaria et immediata; aber die Meinung, er sei vermöge seiner Unfehlbarkeit in Kathedralentscheidungen ein vollkommen absoluter Souverän, beruhe auf einem durchaus irrigen Begriff: „Nach der Lehre der katholischen Kirche ist der Papst Bischof von Rom, nicht Bischof irgendeiner anderen Stadt oder Diözese ... Er kann die der Kirche von ihrem göttlichen Stifter gegebene Verfassung nicht ändern ... Kraft derselben göttlichen Einsetzung, auf der das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat: auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung ..., und es ist ein völliges Mißverständnis der Vatikanischen Beschlüsse, wenn man glaubt, durch diese sei die bischöfliche Jurisdiktion in der päpstlichen aufgegangen."

Eine freundliche Zuschrift zu meinem Aufsatz im „Hochland", Dezember 1956, wies mich darauf hin, wie gelegentlich auch in offiziellen kirchlichen Dokumenten durch die Übersetzung mißverständliche Auffassungen verbreitet werden können. Das berühmte Motu proprio Pius' X. über die Kirchenmusik ist bereits in vier Auflagen in approbierter deutscher Übersetzung bei Pustet-Regensburg verbreitet (4. Aufl. 1954). Darin lautet der Anfang: „Die Sorgen des Hirtenamtes sind Uns auferlegt, nicht allein, weil Wir diesen höchsten Lehrstuhl innehaben, den Wir, wenn auch unwürdig, nach dem unerforschlichen Ratschluß der göttlichen Vorsehung einnehmen, sondern auch, weil *Uns jede einzelne Kirche anvertraut* ist. Die vornehmste unter diesen Sorgen ist zweifellos die, daß wir die Würde des Gotteshauses zu wahren und zu fördern haben."

In Wirklichkeit will der Papst sagen, es sei nicht nur seine, sondern aller Bischöfe vornehmste Sorge, für die Würde des Kultes zu sorgen. Das italienische Original (textus officialis) lautet nämlich: „*Tra* le sollicitudine dell' officio pastorale non solamente di questa Suprema cattedra che ... occupiamo, ma die ogni Chiesa particolare, sensa dubbio è precipua quella di mantenere e promuovere il decoro della casa di Dio."[1] – Die S. 378 ff. abgedruckte lateinische Übersetzung trägt die Überschrift „Versio fidelis", enthält jedoch Fehler. Die von der Ritenkongregation für authentisch erklärte lat. Übersetzung lautet: „Inter pastoralis officii sollicitudines non modo de Suprema hac cathedra, quam ... tenemus, sed etiam de Ecclesiis singulis, ea proculdubio est praecipua, ut decorem ..."[2]. Auch die lateinische Übersetzung läßt also die oben angeführte deutsche Fassung nicht zu, wenngleich das ungewöhnliche zweimalige „de" statt des Genitivs die deutsche Fehlübersetzung erklärlicher macht.

Daß über solche Übersetzungsfehler Bearbeiter und Herausgeber nicht stutzen, läßt sich wohl nur aus den in der Luft liegenden Vorstellungen über die päpst-

1) ASS 36, [4]1903, S. 329.
2) Ephem. Liturg. 18 (1904), S. 129.

lichen Vollmachten verstehen. Seit 1870 wird in dem theologischen, apologetischen und erbaulichen Schrifttum das unfehlbare Lehramt des Papstes – das doch als solches außerordentlich selten spricht und auch dann nur zur Offenbarungserklärung in höchster Instanz und ohne die andern Instanzen auszuschalten – mit einem Ausmaß und Gewicht behandelt, daß im Verhältnis dazu all das, was über die Bedeutung und Funktion des „Episkopos mit dem ehrwürdigen Presbyterium" (Ignatius) zu sagen wäre, für den Eindruck des Volkes und der Außenstehenden recht geringfügig erscheint. Man wird nicht sagen können, daß ein solcher Begriff der Kirche mit den Intentionen des Vaticanum oder der apostolischen Urkirche in völligem Einklang sei. Wenn der Priester in seiner Gemeinde und der mit dem Volk seines Sprengels verwachsene, mit der eigenen Verantwortung für die ihm anvertraute Herde berufene Bischof nicht als der uns nächste, apostolisch verpflichtete Aufseher und Hirt, sondern eigentlich nur als „Echo des Papstes" gewürdigt wäre, dann entsteht für das Erleben des katholischen Volkes und erst recht für die getrennten Mitchristen, für deren Bild der Kirche wir eine Mitverantwortung haben, der Eindruck, als wäre der Papst ein absoluter Monarch, und das ist durchaus falsch, wie die Bischöfe mit feierlicher Gutheißung Pius' IX. feststellten. Von großer Bedeutung für die Völkerkirche ist auch der Austausch der theologischen Forschung und seelsorglichen Erfahrung wie auch die persönlichen Beziehungen der Bischöfe, Priester und Laien über verschiedene Länder hin. Mit Recht hat die holländische Sprecherin auf dem Kölner Katholikentag auf die Bedeutung dieser internationalen Querverbindungen hingewiesen.

Vorläufig ist es so, daß infolge der erwähnten Einseitigkeit, die man mit dem Wort Zentralismus zu charakterisieren pflegt, in der nichtkatholischen Christenheit von vornherein die Aussichtslosigkeit der Wiedervereinigung feststeht. Auch jene evangelischen Christen und Theologen, die sich aufrichtig um die Einheit mit der katholischen Kirche bemühen, kommen an diesem Punkte nicht weiter; sie werden vielmehr von dem, was sie „das römische System" nennen, zurückgeschreckt: es sei nicht so sehr das Papsttum an sich, als oberste Überwachungs- und Schlichtungsinstanz, sondern, wie Soloview es nannte, der „Papalismus", oder wie man gemeinhin sagt, der Zentralismus, der die *mittelalterliche* Papstidee, wenn auch nicht mehr hinsichtlich der *irdischen* Machtansprüche, so doch hinsichtlich der geistlichen, zu verewigen strebe. Die Bischöfe und Patriarchen als Hirten des „ihnen zugefallenen Anteils der Herde Christi" (1 Petr 5) kämen nicht annähernd so zur Geltung, wie es nach dem apostolischen Urbild der Kirche sein müßte; die einzelnen Kirchenprovinzen hätten in alltäglichen Fragen der Liturgie und Sakramentenverwaltung, der Seelsorge und Kulturpolitik die Verfügungen der geistlichen Beamtenschaft an der römischen Kurie abzuwarten. „Kehrt erst ihr zur apostolischen zurück", so sagt man uns, „und in dem Maße, wie ihr es redlich tut und für uns Aussicht bietet, daß wir eine wahrhaft evangelische Provinz in der Gemeinschaft mit Petrus, im

Raume der Mutter Kirche, sein können, stünde dann unser Gewissen vor einer neuen Situation."

Ob dies tatsächlich für alle, die so sprechen, zu hoffen wäre, ob sie die „apostolische Kirche" nicht nur in der charismatischen Brüderlichkeit, sondern auch in der „Ordnung der Liebe", im „Gehorsam" und in „Unterordnung unter eure Vorsteher" (Hebr 13, 17) ernst zu nehmen willens sind, ist eine andere Frage – aber für viele, so glauben wir zu wissen, gehört dies um Christi willen nicht weniger zur christlichen Wahrheit wie für katholische Menschen. Solche bilden den inneren Kern des ökumenischen Einheitsstrebens in der evangelischen Welt. Mit ihnen in Begegnung, Gespräch und ökumenischer Gemeinschaftsarbeit verbunden zu sein, ihre Anliegen ernst zu nehmen nach dem Maßstab Christi im Wort der Heiligen Schrift, ist doch wohl identisch mit dem Ernste, mit dem wir uns Christi Testament der Einheit zu Herzen nehmen.

Das war geschrieben, als mir der Aufsatz von Peter Brunner-Heidelberg in der Lutherischen Rundschau, Zeitschrift des Luth. Weltbundes[3] zu Händen kam: „Was erwarten und erhoffen die Glieder der evangelischen Kirche von den Gliedern der katholischen Kirche?" Man weiß, wieviel die Stimme des Verfassers im evangelischen Deutschland und speziell in ökumenischen Fragen gilt. Es ist ihm „eine schwere Last", daß wir getrennt sind, obschon wir uns gegenseitig als Glieder Christi ehren und lieben. Er spricht für viele Gesinnungsfreunde und spricht uns persönlich als katholische Brüder, als Freunde in Christus an. Ich möchte ihm ebenso antworten.

Sie beklagen es zunächst, unsere evangelischen Freunde, daß die katholische Kirche nicht „amtlich" das Gespräch mit den protestantischen Gemeinschaften der ökumenischen Bewegung führt: „Zwischen Ihnen, verehrte Freunde in der römisch-katholischen Kirche, und mir (P. B.) liegt die tiefste Kluft, die die Christenheit auf dieser Erde spaltet." – An einer späteren Stelle des Aufsatzes lesen wir freilich die Einschränkung: „Wir wissen um Abfallerscheinungen in den Reformationskirchen, die so ernst zu nehmen sind, daß man fragen kann, ob die Substanz des Christlichen nicht in der häretischen Kirche Roms besser bewahrt worden ist als dort, wo man fälschlicherweise meint, sich für einen schwärmerischen Modernismus auf Luthers Reformation berufen zu können." Wir nehmen dies gerne zur Kenntnis, um so mehr, als uns dasselbe auch sonst schon oft von ökumenischen Freunden gesagt wurde. Aber Sie werden verstehen, obschon ich es in Ihren Worten nicht angedeutet finde, daß unsere kirchlichen Obern bei aller Wertschätzung der weltökumenischen Bestrebungen die Stunde für amtliche Aussprachen im Stile von Amsterdam oder Evanston – zu einem Gespräch mit allen, die sich irgendwie „Christen" nennen – wenigstens noch nicht für gekommen erachten. Wir bezweifeln auch, ob die Apostelkirche sich

3) [7]1956, 3. Heft, S. 238–246.

mit den Gnostikern jener Zeit zu einem gemeinsamen Konzil bereitgefunden hätte – womit ich Sie von den lutherischen oder reformierten Landeskirchen nicht mit der alten Gnosis gleichsetzen will. Es braucht nicht Hochmut der „Besitzenden" zu sein, und ich bin überzeugt, daß andere Gründe maßgebend sind: weil man es nicht für sinnvoll hält, sich zu einem Glaubensgespräch an einen round table zu begeben, in der auch solche mitsprechen, für welche die grundlegenden Begriffe wie das Wort Gottes, Christus, die Kirche von vornherein eine dem christlichen Sinn widersprechende Bedeutung haben. Über Gesinnungen zu urteilen, ist niemand berufen: aber wir halten es vorläufig – bis zu besserer Belehrung, da wir darüber keine Offenbarung haben – für sinnvoller, die Glaubensfragen mit weniger Weltöffentlichkeit von Mensch zu Mensch und unter solchen Gruppen zu besprechen, mit denen wir tiefer und auf breiterer Gemeinschaftsbasis verbunden sind: durch die sakramentale Taufe, durch den Glauben an die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus und an deren Bezeugung in der Heiligen Schrift. Das schließt nicht aus, daß wir für die in „Life and Work" zusammengefaßten praktischen Anliegen eine amtliche Partnerschaft in Erwägung ziehen könnten.

Dankbar sind wir, verehrte Freunde, für Ihre Haltung hinsichtlich der uns sinnvoll und geboten erscheinenden ökumenischen Begegnungen: Obschon Sie menschlich jene „vollkommene Einheit", deren Zeichen die Altargemeinschaft wäre, für „praktisch unmöglich" ansehen und „in besonnenem, abwägendem Urteil" keinen Weg sehen, „wie dieser Bruch (der Konfessionen) innerhalb der irdischen Geschichte heilen könnte" – sagen Sie in demselben Sinne, wie ich es oben ausführte: „Die christliche Hoffnung wagt zu hoffen, wo nichts mehr zu hoffen ist"; denn „sie glaubt und weiß, daß der Gekreuzigte der Auferstandene ist". Von dieser christlichen Hoffnung bewegt, sprechen Sie mit dem Freimut der brüderlichen Liebe die „Erwartungen" aus, mit denen sie die Begegnung mit uns begleiten. Sie tun es in jener Sprache des Herzens, die uns an einem Manne des Katheders um so schätzenswerter scheint.

In der grundsätzlichen Betrachtung dieses ökumenischen Weges „auf Hoffnung wider Hoffnung hin" sind wir eins: Wir meinen nicht dadurch einander näherzukommen, indem wir „möglichst viel von konfessioneller Bestimmtheit abstreifen", sondern indem wir hüben und drüben „in das geistliche Leben unserer Kirche tiefer hineinwachsen". Dann werden wir stets im Blick auf „die Wahrheit, die Jesus Christus ist", aufeinander zugehen und, indem wir beiderseits Christus folgen, auch *einander* nahekommen.

Sodann erwarten Sie von uns, daß wir „die eigene Kirche nicht in einer falschen Weise absolut setzen". Sie sagen: „Wir erwarten von Ihnen, daß Sie die dogmatischen Möglichkeiten ernst nehmen, die Ihre Kirche Ihnen anbietet, um Glieder einer anderen Konfession als Glieder Jesu Christi anzuerkennen"; auch daß wir als Katholiken „die der Einsetzung Christi gemäß gespendete Taufe als

vollgültiges Sakrament ernst nehmen, auch wenn es außerhalb der römisch-katholischen Kirche gespendet wird"; desgleichen, daß wir von der Feier des Abendmahls von Evangelischen nicht meinen, es sei „ohne jede Bedeutung" für das geistliche Leben der Glieder Christi; und vor allem, daß wir denjenigen, die wir „für Häretiker halten müssen, die Möglichkeit des ewigen Heils nicht absprechen". Das alles „erwarten" Sie von uns. – Es könnte uns überraschen, daß Sie bei Ihrer Kenntnis unseres Glaubens überhaupt diese „Erwartungen" auszusprechen für angebracht halten, wenn wir uns nicht aus Ihrer einleitenden Erklärung erinnern würden, was Sie unter „Erwartung" verstehen, daß sie nämlich „einen Appell einschließt, dessen Inhalt sich allerdings gleichsam von selbst versteht". In der Tat! Wenn wir *nicht* so denken würden, so würden wir an den theologischen Leitsätzen des kirchlichen Lehramts vorbeidenken. Sind wir uns doch bewußt, und schon in unseren Katechismen wird es den Kindern so erklärt, daß es zwar nur *eine*, für alle Menschen bestimmte Kirche Christi gibt, das aber „diejenigen, die in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion befangen sind, in keine Schuld verwickelt sind . . . Denn die Geschenke der himmlischen Gnade werden denen gewiß nicht fehlen, die mit aufrichtigem Herzen nach diesem tröstlichen Licht verlangen und darum beten."[4] Auch Pius XII. spricht von einer realen Beziehung zu der einen Kirche in denen, die Gottes Willen von Herzen suchen, und hat bekanntlich jenen amerikanischen Theologen exkommuniziert, der sich auf die Meinung versteifte, daß die Heilsmöglichkeit auf die Grenzen der sichtbaren Kirche eingeschränkt sei.

Sie erwarten von uns, im Bewußtsein der Kreuzesgemeinschaft Jesu Christi, unser Einverständnis mit Ihnen darüber, daß „jeder Versuch, die Kirche, zu der wir auf dieser Erde als rechtliche Glieder gehören, mit Hilfe kirchenpolitischer oder staatspolitischer Machtmittel auszubreiten und zur Alleinherrschaft zu führen, radikal aufgegeben werden muß". – Wir können dafür auf das geltende Kirchenrecht hinweisen, das einen gewaltsamen Proselytismus verwehrt: „Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur" (Can. 1351). Ich gestehe, es wäre mir um der Klarheit willen und im Hinblick auf vergangene Gewaltsamkeiten auf beiden Seiten lieber, wenn ausdrücklich beigefügt wäre, daß jeder Zwang im Religiösen nicht nur faktisch verpönt wird, sondern grundsätzlich dem Geiste Christi und der katholischen Kirche widerspricht. Denn dies ist unsere christliche Überzeugung. Christen sind bereit, für den Glauben Gewalt zu leiden, aber nicht, sie andern anzutun. Ich habe noch keinen katholischen Theologen der Gegenwart getroffen, der anders dächte.

Sie sprechen in diesem Zusammenhang von der religiösen Duldung von Andersgläubigen, wir sollten nach Gottes Willen lernen, „trotz der Glaubenstrennung im gleichen Gemeinswesen zusammenzuleben, miteinander verbunden unter gleichem Recht und in wahrer Menschlichkeit . . . Wir erwarten, daß die geistliche Duldung, die wir uns gegenseitig zuerkennen, auch auf dem Gebiet des

4) *Pius IX.*, Denz. 1647 f.

kirchenpolitischen Handelns ein Ethos der Fairneß erzeugt, gerade dort, wo der Andersgläubige in der Minorität steht". – Es bedarf wohl keines Wortes, daß wir dem katholischerseits von Herzen zustimmen, und wir sind mit Ihnen der Ansicht, daß „diese Erwartungen heute schon realisiert werden können, weil diese Erwartungen nicht im Widerspruch mit den geistlichen Grundlagen der römisch-katholischen Kirche stehen". In der Tat, das ist uns selbstverständlich. Was immer einmal anders gewesen sein mag, es hat für uns nur *die* Bedeutung, daß wir es beklagen und unsere Schuld auf beiden Seiten bekennen, wo immer unsere Väter dem Glauben mit Gewalt zu dienen meinten. Wir möchten nur wünschen, daß auch Sie alle (ich meine die protestantischen Gemeinwesen mit katholischer Minderheit) dieselbe Fairneß gegen uns zeigen, die Sie von uns erwarten. Sie sagen uns: „Wenn Sie die Gespaltenheit der Christenheit in der Kreuzgemeinschaft mit Christus tragen, dann können Sie es nicht billigen, daß Menschen im Bereiche der öffentlichen staatlichen Verhältnisse deswegen benachteiligt werden, weil sie nicht zur römisch-katholischen Kirche gehören." Dürfen wir das Entsprechende auch von Ihnen erwarten? Sie haben auf mißliche Verhältnisse außerhalb Deutschlands hingewiesen, weil Sie sich mit Ihren Glaubensbrüdern in andern Ländern solidarisch fühlen. Sie werden uns Gleiches zugestehen. Wir finden es schön, daß endlich in den nordischen Staaten die letzten Ausnahmebestimmungen gegen Katholiken gefallen sind; aber wir finden es unbillig, daß in einem mehrheitlich protestantischen Lande von hohem Kulturstand noch immer Ausnahmeartikel gegen katholische Orden bestehen und daß in der volkreichsten Provinz der Schweiz mit einer starken katholischen Minderheit die Katholiken gesetzlich gezwungen sind, den protestantischen Kultus ohne entsprechende Gegenleistung mitzutragen und deshalb auf Liebesgaben aus andern Landesteilen zur Bestreitung ihrer eigenen kirchlichen Aufgaben angewiesen sind.

In einem letzten Anliegen, das Sie uns aussprechen, können wir *nicht ohne gewisse Einschränkungen* mit Ihnen eins gehen – und hier sprechen Sie auch nicht mehr von einer „Erwartung", sondern von einer „Hoffnung", die Sie als evangelische Christen hegen –, und Sie erklären den Unterschied: „Denn was wir voneinander erhoffen, *müssen* wir Ihnen nicht sagen, aber wir *dürfen* es Ihnen zurufen." Es ist zwar auch unsere „Hoffnung" und unser Bemühen, daß „das apostolische Wort der Heiligen Schrift, das den getrennten Kirchen gemeinsam ist, seine Macht auch unter den Gliedern der römisch-katholischen Kirche durch Gottes Gnade neu entfalten wird"; wir Katholiken hegen diese Hoffnung für uns wie für Sie, unsere evangelischen Mitchristen. Aber wir finden es verwunderlich, und es gibt auch evangelische Theologen, die es, nach ihren Untersuchungen zu schließen, verwunderlich finden, daß Sie ohne Einschränkung meinen, mit der Ablehnung der aus ihrer Mitte entsprungenen Reformation habe sich die katholische Kirche „der Wahrheit Christi, dem Herzpunkt dieser Wahrheit, nämlich dem apostolischen Wort der Heiligen Schrift verschlossen". Auch evangelische Theologen finden es bei ernster Prüfung des Sachverhaltes

nicht angebracht zu behaupten, daß Luther „die Wahrheit Christi" objektiv neu entdeckt habe oder das Trienter Konzil mit seinen Canones z. B. über Rechtfertigung und Heiligung, über die heilige Eucharistie und über die Bedeutung der Heiligen Schrift und der urapostolischen Tradition „sich dem apostolischen Wort der Heiligen Schrift verschlossen" habe; es habe sich vielmehr redlich bemüht, bei der Zurückweisung von Extremen den begründeten evangelischen Anliegen gerecht zu werden, und wenn etwas in dieser Hinsicht – im Hinblick auf Christus – noch vollkommener werden soll, so sei dies gerade die würdige Aufgabe der ökumenischen Theologie.

Für Ihr Urteil scheint es eine menschlich „unsinnige" Hoffnung, daß in der katholischen Kirche das Wort Gottes die ihm gebührende Macht entfalten könne. Sie scheinen zu übersehen, daß unsere Liturgie in den Verkündigungs- und Gebetstexten vom Worte Gottes gestaltet ist; Sie scheinen zu übersehen, mit welchem Eifer unsere Theologie und Seelsorge sich um die Erneuerung der biblischen Studien bemüht, um das Wort Gottes in Text und Erklärung dem Volke nahezubringen, mit einem Eifer, der sich mit dem genuin evangelischen in „heiligem Wetteifer"" zusammenschließt. Und nachdem es durch unsere Theologen (ich nenne Newman, Dubarle, Geiselmann) klargestellt ist, daß das tridentinische „et – et" in bezug auf Apostolische Tradition und Heilige Schrift nicht ein „teils – teils" bedeutet, sondern daß wir mit unseren evangelischen Mitchristen die Heilige Schrift als den Beleg der apostolischen Urtradition und als das Fundament und die Norm für die ganze nachapostolische Tradition in Dogma und Liturgie verstehen dürfen, so ist es mir schwer verständlich, daß Sie von der hoffnungslosen Verschlossenheit der Kirche gegenüber dem Worte Gottes sprechen können und gar befürchten, sie werde sich „mehr und mehr verstocken"!

Sie meinen freilich, die Definition von Mariä Aufnahme in den Himmel sei eine „seelengefährdende Irrlehre". Immerhin möchten Sie „noch hoffen", daß „das lautere apostolische Wort die starken Fesseln sprengen könnte", mit denen „die römisch-katholische Kirche die Dynamik dieses Wortes nach unserem (protestantischen) Urteil entschärft und gebunden hat". Nur wenn man „die Stimme des in der Heiligen Schrift redenden Gottes klar und lauter und ohne Zusätze eben an dieser Stelle, in der Schrift, aus der Schrift und nirgends sonst, höre und annehme", erkenne man dem Worte Gottes die ihm gebührende normative Bedeutung zu.

Wir sind auf Grund der Heiligen Schrift des Glaubens – auch in Übereinstimmung mit lutherischen Theologen Ihrer Heidelberger Zeitschrift „Kerygma und Dogma" –, daß die nachapostolische Tradition unter Führung des verheißenen Geistes eine rechtmäßige und notwendige Bedeutung für die kirchliche Schrifterklärung hat. Der Geist hat durch diese kirchliche Tradition mit dem Lehramt nicht nur die Heilige Schrift im Kanon gesammelt, so daß wir die Heilige Schrift überhaupt nur durch die kirchliche Tradition im Heiligen Geist besitzen – der

Geist hat auch durch die kirchliche Tradition mit dem Lehramt die Mysterien von der Dreifaltigkeit und vom Gottmenschen als wahren Schriftsinn gegenüber dem arianischen Schriftverständnis erklärt, und auch jene evangelische Mitchristen, für die Sie sprechen, nehmen in dieser Sache die kirchliche Tradition als Instanz der Schrifterklärung – nach K. Barth als „Lehrmeister für das Schriftverständnis" – an.

In eben diesem Sinne erklärt die kirchliche Tradition, die Liturgie der Ost- und Westkirche und das kirchliche Lehramt das in der Schrift enthaltene Zeugnis von der Gnadenherrlichkeit der Mutter Christi. Es wäre ein Irrtum zu meinen, die katholische Theologie behaupte, daß die Tradition etwas zum Grundstock der apostolischen, in der Schrift enthaltenen Wahrheit „hinzufüge": das wäre der direkte Gegensatz zur ausdrücklichen Lehre des Vaticanum: „Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent" (Denzinger 1836). Wenn Sie aber durchaus darauf beharren wollen, die marianischen Dogmen seien „Zusätze" zur Schrift und deshalb als häretisch abzulehnen, so werden Sie immerhin bedenken, daß die trinitarischen und christologischen Dogmen in Ihren Augen nicht als Zusätze zur Schrift zu gelten haben, obschon sie (nach den vorausgehenden Schwankungen des Subordinatianismus) in theologischer Gedankenarbeit aus der Schrift *abgeleitet* sind und zu ihrer Klarstellung *des Lehramtes bedurften* – nicht wesentlich anders als die marianischen Dogmen.

Man kann über das Zustandekommen und die „Opportunität" einer Dogmatisation in alter und neuer Zeit sich seine menschlichen Gedanken machen. Newman empfing als Kenner der alten Konziliengeschichte von der Art und Weise der Entstehung der alten Konzilsdefinitionen einen menschlich nicht sehr erhebenden Eindruck: die menschlichen Werkzeuge des Geistes, ob Konzilsväter oder Papst, sind sowieso unvollkommen. Wenn Sie also, meine evangelischen Freunde, mit uns die Dogmen der alten Konzilien annehmen, so werden Sie sich bewußt sein müssen, daß Sie – gerade wie wir – an die Führung des göttlichen Geistes auch durch menschlich unvollkommene Organe glauben. Und da Sie mit uns die Dogmen der ökumenischen Konzilien als von der „norma normans" der Schrift „genormte Norm" des Glaubens annehmen, so tun Sie wohl gut daran, ob Sie nun sich über marianische Dogmen freuen oder nicht, etwas vorsichtiger umzugehen mit Prädikaten wie „häretische Zusätze zur Heiligen Schrift" und, statt *deshalb* für unser Seelenheil zu fürchten, lieber zu bedenken, daß wir Maria, die vollkommen Erlöste, ob der Gnadenherrlichkeit Gottes in ihr „selig preisen" (nach jenem Schriftwort im Heiligen Geist) und daß wir an diesem besonders eindrücklichen Beispiel der freien Gnade Gottes Erhebung und Antrieb für die Nachfolge Christi finden.

So schließe ich gerne mit Ihren Worten: „Si quis non amat Dominum nostrum Jesum Christum, sit anathema. Maran atha. – Gratia cum omnibus, qui diligunt Dominum nostrum Jesum Christum in incorruptione."

AUTOREN- UND QUELLENVERZEICHNIS

Bestrebungen in der Moraltheologie
Von Prof. Dr. Franz Böckle, Chur. Aus: Fragen der Theologie heute. Benziger-Verlag Einsiedeln–Zürich–Köln 1957.

Christliches Selbstbewußtsein in Afrikas Klerus
Von Dr. Nikolaus Greitemann, Wien. Aus: Wort und Wahrheit, 12. Jg., Heft 9. Herder-Verlag Freiburg.

Das Amt des Pfarrers
Von Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier. Aus: Trierer Theologische Zeitschrift, 66. Jg., Heft 1. Paulinus-Verlag Trier.

Das Leben der Gemeinde nach dem Neuen Testament
Von Dr. Heinrich Kahlefeld, Oratorianer, München–Gern. Aus: H. Rahner, Die Pfarre. Lambertus-Verlag Freiburg (Br.) 1956.

Das Liturgische Latein
Von Prof. Dr. Christine Mohrmann, Nimwegen. Aus: L'Ordinaire de la Messe, Etudes Liturgiques 2, Editions du Cerf. Paris–Louvain 1953. Aus dem Französischen übersetzt von Michael-Ladislaus Pawlicki, Demmin.

Das theologische Gespräch in der Una Sancta
Von Dr. Thomas Sartory O. S. B. Abtei Niederalteich. Aus: Die neue Ordnung, Jg. 1956, Heft 3/4. Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn.

Der Römerbrief heute
Von Raphael Rosmann, O. S. B., Abtei Seckau. Aus: Benediktinische Monatsschrift, 33. Jg. Heft 11/12. Beuroner Kunstverlag Beuron.

Die Funktion der Theologie in der Kirche
Von Prof. Dr. Anton Antweiler, Münster. Aus: Trierer Theologische Zeitschrift, 66. Jg. Heft 2. Paulinus-Verlag Trier.

Die Geschichte der Pfarrei
Von Walter Croce S. J., Innsbruck. Aus: H. Rahner, Die Pfarre. Lambertus-Verlag Freiburg (Br.) 1956.

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche
Von Dr. Adolf Hoffmann O. P., Regens, Walberberg (Bonn). Aus: Die neue Ordnung, Jg. 1953, Heft 2. Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn.

Die Himmelfahrt Mariens – gleichsam die Vollendung ihrer unbefleckten Empfängnis
Von Dr. Mannes Dominikus Koster O. P., Walberberg (Bonn). Aus: Gloria Dei, Zeitschrift für Theologie und Geistesleben, Jg. 9, Heft 3/4. Styria-Verlag Graz.

Die Liturgie im Leben der Pfarrei
Von Prof. Dr. Josef A. Jungmann S. J., Innsbruck. Aus: H. Rahner, Die Pfarre. Lambertus-Verlag Freiburg (Br.) 1956.

Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin
Von Dr. Stephanus Pfürtner O. P., Walberberg (Bonn). Aus: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 2, Heft 1. Paulus-Verlag Freiburg (Schweiz). Übernommen in das Buch des gleichen Verfassers *Triebleben und sittliche Vollendung nach Thomas von Aquin*. Universitäts-Verlag Freiburg (Schweiz) 1958.

Die Tradition
Von Prof. Josef Rupert Geiselmann, Tübingen. Aus: Fragen der Theologie heute, Benziger-Verlag, Einsiedeln–Zürich–Köln 1957.

Die Wandlung der Theologie unter dem Einfluß der Philosophie bei Wilhelm Ockham
Von Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Erfurt (Manuskript).

Eheschließung und Verbindlichkeitswille
Von Vize-Offizial Justin Möhler O. Praem., Limburg. Aus: Theologie und Glaube, 47. Jg., Heft 4. Verlag Schöningh Paderborn.

Episkopat und Theologische Hochschule
Von Bischof Dr. Julius Döpfner, Berlin (Manuskript).

Glaube und Erkenntnis
Von Prof. Dr. Josef Trütsch, Chur. Aus: Fragen der Theologie heute. Benziger-Verlag Einsiedeln–Zürich–Köln 1957.

Hat die „Wiedervereinigung" Aussicht?
Von Prof. Dr. Otto Karrer, Luzern. Aus: Theologie und Glaube, 47. Jg., Heft 2. Verlag Schöningh Paderborn.

Organische Kommunionerziehung
Von Pfarrer Wilhelm Brauers. Winterstein, Krs. Gotha (Manuskript).

Philipp Neri, Meister des geistlichen Lebens
Von Josef Gülden, Oratorianer. Leipzig (Manuskript).

Priesterliche Existenz
Von Prof. Dr. Karl Rahner S. J., Innsbruck. Aus: Schriften zur Theologie, Band III. Benziger-Verlag Einsiedeln–Zürich–Köln 1956.

Römischer Zentralismus und Kirchliche Gegenwart
Von Dr. Otto B. Roegele, Köln. Aus: Wort und Wahrheit, Monatsschrift für Religion und Kultur, 12. Jg., Heft 7. Herder-Verlag Freiburg.

Symbol und Sakrament
Von Dr. Mannes Dominikus Koster O. P., Walberberg (Bonn). Aus: Die neue Ordnung, Zeitschrift für Religion, Kultur, Gesellschaft, 1. Jg., Heft 5. Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn.

Urkirchenromantik
Von Prof. Dr. Ludwig Hertling S. J., Rom. Aus: Stimmen der Zeit, Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart, Band 160. Herder-Verlag Freiburg 1956/1957.

Wort des Heils
Von Prof. Dr. Franz Xaver Arnold, Tübingen. Aus: Theologische Quartalschrift, 137. Jg., Heft 1. Schwabenverlag AG Stuttgart.

Zur rechtshistorischen und rechtsdogmatischen Beurteilung der kanonischen Immunität des Klerus vom Militärdienst
Von Pfarrer Dr. Albert Dänhardt, Leipzig (Manuskript).

Zur Theologie der Pfarrei
Prof. Dr. Karl Rahner S. J., Innsbruck. Aus: H. Rahner, Die Pfarre. Lambertus-Verlag Freiburg (Br.) 1956.

Lizenz-Nr. 480/12/58
Gesamtherstellung: J. Bohn & Sohn, Graph. Betrieb, Leipzig III-18-177
Einbandgestaltung: Rolf Huhn, Leipzig